N° 2 1951 Février

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS » ET LA PHILOSOPHIE

Différents commentaires ont souligné la modération de l'encyclique *Humani generis*. Il faut souligner davantage encore, comme l'a fait l'article du P. Taymans (1), la portée constructive de ses mises en garde.

Dans sa partie philosophique comme dans sa partie théologique, le document pontifical signale, non seulement des erreurs possibles, des dangers à éviter dans l'avenir, mais des déviations réelles, des erreurs dans lesquelles on est tombé, hors de l'Eglise et à l'intérieur de l'Eglise. Dans la ligne de l'enseignement traditionnel, en particulier dans celle du concile du Vatican et de l'encyclique *Pascendi*, elle rappelle, en les précisant, certaines vérités (*notissimas veritates repetere cogimur* : 852 c) et dénonce des dangers d'erreur et même des erreurs manifestes (*manifestos errores errorisque pericula non sine anxietudine indicare : ibid.*) dont certaines — par exemple l'existentialisme antimétaphysique — n'avaient pas encore été condamnées. Mais, par ces condamnations, le magistère n'entend pas fermer les voies au développement de la philosophie chrétienne. Il entend opérer un redressement, tout en modérant un souci excessif de l'actualité et de l'efficacité apostolique immédiate. Par là même, l'encyclique intensifiera le travail intellectuel des chrétiens en remettant devant leurs yeux *toutes* les exigences de ce travail.

C'est pourquoi l'encyclique demande un accueil *positif*. La réaction juste nous paraît exprimée par ces lignes de Henri Marrou :

« L'attitude du catholique, en face de ce texte, ne doit pas consister à chercher curieusement à identifier les « destinataires » présumés de ses sévérités, mais bien plutôt à se demander : dans quelle mesure en suis-je, moi, un tel, l'objet ?

(1) *L'encyclique « Humani generis » et la théologie*, dans *N.R.Th.*, 1951, p. 3-20. Comme dans l'article précédent, nos citations de l'encyclique seront faites d'après la pagination de la Nouvelle Revue Théologique (octobre 1950), la lettre indiquant l'alinéa de la page citée.

« Le document pontifical s'exprime à l'égard des savants chrétiens avec tant de ménagement et de délicate bienveillance que leur conscience doit renchérir de scrupule...

« Cette encyclique, où certains n'ont voulu voir qu'obscurantisme et réaction, constitue, doit constituer, si toutefois la pensée catholique sait y répondre avec sincérité, intelligence et vigueur, une étape peut-être décisive dans l'épanouissement d'une grande époque de la théologie » (2).

Henri Marrou, dans ce texte, nous semble bien répondre à l'intention du Souverain Pontife, et prévoir avec exactitude les conséquences heureuses de l'encyclique — si les chrétiens répondent loyalement à l'appel qui leur est adressé.

Pour que *Humani generis* ouvre « une étape décisive dans l'épanouissement d'une grande époque de la théologie », une « *docilité intellectuelle totale* » est requise, une docilité qui commence par « chercher à *comprendre pleinement* pour obéir parfaitement » (3).

Le but de ce commentaire est d'aider à une telle compréhension de l'encyclique.

Nous le partagerons en trois parties. La première analysera la teneur même du document, en serrant le texte d'aussi près que possible. La deuxième et la troisième en dégageront les deux prises de position fondamentales : d'une part sur la nécessité d'un intellectualisme à la fois traditionnel et progressif, d'autre part sur le caractère des relations du magistère avec la philosophie.

I. LA TENEUR DE L'ENCYCLIQUE

Ce qui frappe d'emblée, dans la partie positive de l'encyclique, c'est sa continuité avec l'enseignement antérieur du magistère. Le pape reprend, accentue, précise ou complète les déclarations précédentes de l'Église en fonction des courants de pensée actuels, de leurs hésitations et de leurs déviations.

Il met avant tout l'accent sur deux attitudes fondamentales : *la confiance dans la raison et la soumission au magistère,* dont nous parlerons plus longuement, comme nous venons de le dire, dans notre deuxième et notre troisième parties ; mais il a paru nécessaire d'en souligner tout de suite l'importance.

L'encyclique ne cite aucun nom. Elle ne vise aucun système aux contours nettement définis : « ce qui caractérise le malaise intellectuel présent, c'est qu'il paraît être davantage un ensemble de tendances qu'un système achevé ou en formation » (4).

Elle n'entend pas intervenir dans les points nombreux qui ne con-

(2) *Du bon usage d'une encyclique,* dans *Esprit,* octobre 1950, p. 564 et 570.
(3) J. Levie, *L'encyclique Humani generis,* dans *N.R.Th.,* 1950, p. 793.
(4) *Ibid.,* p. 787.

cernent pas la foi et la morale. L'Église n'y engage pas son autorité. Elle laisse le champ ouvert à la discussion (852 e). Mais il en est d'autres où elle prend position.

Valeur de la raison humaine

1. La raison est capable d'arriver à la connaissance certaine d'une vérité immuable (852 d). Cette affirmation ne fait que reprendre la doctrine sur laquelle l'Église est revenue plus d'une fois avec insistance, en particulier au concile du Vatican, dans l'encyclique *Pascendi* et dans la formule du serment anti-moderniste. Le présent document ajoutera, plus loin, une précision que nous exposerons à part : l'intelligence humaine — plus exactement la raison discursive — est capable de connaître le vrai avec certitude sans recourir à l'intervention de la volonté (856 c).

2. La raison humaine peut démontrer avec certitude, sans l'aide de la révélation et de la grâce, l'existence d'un Dieu unique et personnel — affirmation répétée dans l'introduction (840 b) et dans la partie théologique (850 f : voir le commentaire du P. Taymans, *art. cit.*, p. 13-14), puis dans la partie philosophique (852 d et 856 c) — et la réalité du gouvernement du monde par sa providence (840 b). C'était déjà l'enseignement du concile du Vatican (Denz. 1784-1785) et du serment anti-moderniste (Denz. 2145). L'encyclique explicite et supprime toute équivoque : *humanam rationem, absque divinae « revelationis » divinaeque gratiae auxilio... demonstrare posse Deum personalem existere* (850 f).

3. La raison peut acquérir une connaissance vraie et certaine de la loi naturelle mise dans nos âmes par le Créateur et l'exprimer justement (840 b, 852 d).

Ceci ajoute une précision au concile du Vatican. La constitution dogmatique *de fide catholica* parle des *res divinae* sans expliciter davantage (Denz. 1786) ; l'encyclique explicite, parmi elles, la loi naturelle.

4. Bien qu'elles soient proprement du ressort de la théologie, il est bon de rapporter ici deux affirmations, étroitement liées par l'encyclique aux propositions précédentes : étant donné le caractère rationnel de sa « crédibilité », la raison peut établir avec certitude (5) les

(5) Le texte porte : *invicte comprobanda*, alors que, pour l'existence de Dieu, la même phrase emploie le terme de *certo demonstrare*. « Rares sans doute sont ceux qui atteindront au jugement de crédibilité par mode de science; les autres pourront en avoir un autre type de certitude. Dire qu'une vérité est d'ordre rationnel et peut être rationnellement démontrée ne veut pas dire qu'elle soit saisissable sans une culture appropriée de l'intelligence ou en n'importe quelles dispositions d'esprit ou de cœur » (M. Labourdette, O.P., *Les enseignements de l'encyclique*, dans la *Revue thomiste*, t. L, 1950, p. 45). On se rapportera, pour ces thèses théologiques, au commentaire du P. Taymans (*art. cit.*, p. 14-16).

fondements de la foi chrétienne, moyennant les signes divins (852 b,d) ; la raison peut parvenir à une certaine connaissance, d'ailleurs très fructueuse, des mystères (852 d). Ici encore, l'encyclique reprend et précise le serment anti-moderniste (Denz. 2145) et le concile du Vatican auquel elle renvoie (Denz. 1796).

Rapports entre connaissance et vouloir

Ce qu'on vient de lire vaut pour la raison considérée en elle-même (*simpliciter loquendo*). Mais l'esprit « peut se soustraire à l'évidence des plus hautes doctrines concernant Dieu et les principes de la vie morale » (6). Car de multiples facteurs empêchent l'homme de bien user de sa raison. Ces facteurs sont d'ordre psychologique et moral. En effet, les vérités qui concernent la connaissance de Dieu et de nos rapports avec lui dépassent absolument l'ordre sensible et exigent de l'homme, dans la pratique de la vie, le renoncement à soi-même ; *cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant* (840 b).

D'où la nécessité morale de la révélation pour que les vérités religieuses et morales, au concret, *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint* (840 c : proposition empruntée *ad litteram* au Concile du Vatican, Denz. 1796).

Ainsi se trouve posé le problème des rapports entre la pensée et l'action, entre la connaissance et le vouloir (840 b, 856 b). Il ne faut pas confondre ces deux activités, mais il ne faut pas davantage les séparer. La connaissance commande l'action. Réciproquement, l'action influe sur la connaissance. La réalité de cette influence est affirmée implicitement par toute l'encyclique dans la mesure où celle-ci demande au philosophe chrétien de se soumettre au magistère dans son travail philosophique lui-même (voir la troisième partie).

La fin du document (856 b-c) expose sommairement les relations de l'intelligence et de la volonté en répondant à une objection. On a reproché à la philosophie enseignée dans les écoles ecclésiastiques de ne tenir compte que de l'intelligence dans le processus de la connaissance et de négliger le rôle de la volonté et de la vie affective (*affectus*, dans le contexte, ne désigne pas l'affectivité sensible, mais les mouvements de la volonté : *voluntatis affectus*). Ce reproche n'est pas fondé. Voici, en effet, quelles sont les positions chrétiennes :

1. — Prise dans son ensemble, la « philosophie chrétienne » (7)

(6) Labourdette, *art. cit.*

(7) Le pape ne veut évidemment pas entrer dans les discussions qui opposèrent naguère Bréhier, Maritain, Gilson, Blondel, etc. Le P. Labourdette définit comme suit la philosophie chrétienne dont parle l'encyclique : elle n'est « pas chrétienne essentiellement, en ce sens qu'elle reposerait sur la foi, mais chrétienne en ce sens qu'historiquement et existentiellement elle s'est constituée grâce aux apports de la révélation et aux confortations de la foi » (*art. cit.*, p. 42. Cette interprétation nous paraît très proche de celle qui fut naguère pro-

reconnaît l'utilité, l'efficacité des dispositions de l'âme tout entière (8) pour la pleine connaissance, la pleine acceptation (9) des vérités morales et religieuses (*ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas* : 856 b) (10).

Elle va plus loin encore : l'ensemble de ces dispositions, si elles sont mauvaises, peut obscurcir l'intelligence parce que celle-ci n'échappe pas à l'influence de nos facultés affectives (11). Et cet obscurcissement fausse la vue de l'esprit (*ita ut non recte videat : ibid.*). Les dispositions affectives ont donc aussi une influence négative sur notre connaissance : elles peuvent empêcher de saisir la vérité.

2. — Saint Thomas ajoute à cette thèse la doctrine de « la connaissance par connaturalité » (*ibid.*).

L'objet de cette connaissance, ce sont les *réalités morales* d'ordre naturel ou surnaturel (*altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia.* Le sens du comparatif *altiora* n'est pas précisé ; la nature de ces biens n'est pas explicitée).

Le mode de cette connaissance est expérimental. Mais l'expérience dont il s'agit ici est d'ordre moral. Elle est l'expérience d'une adhésion de la *volonté* aux biens qui se révèlent à l'*intelligence*, concrètement, comme biens, au sein même de cet acte d'adhésion.

Cette connaissance n'est pas saturante ni béatifiante. Elle n'a pas sa fin en elle-même. Son rôle est de servir la raison dans son effort de recherche (*ibid.*).

3. — Reste à faire une mise au point. Les mouvements de la volonté (*affectus voluntatis*) aident la raison. Ils rendent plus certaine et plus ferme sa connaissance de la réalité morale. Mais ils ne la remplacent pas. On se gardera donc d'une fausse conception du rôle de la rai-

---

posée dans cette revue : *N.R.Th.*, 1936, p. 225-253). La définition du Père nous paraît fort heureuse, si l'on donne tout son sens rigoureusement thomiste à la notion d'existentiel (voir *Summa contra Gentes*, I, c. 28 début, rapproché de *Q. disp. de Potentia*, q. 7, a. 2, 9).

(8) Rapprochez du σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ de Platon qu'aimait à citer Ollé-Laprune.

(9) Rapprochez du second préambule de la *contemplation* de saint Ignace *pour obtenir l'amour* : « Demander une connaissance intime de tant et de si grands biens reçus de Dieu, afin que, les reconnaissant entièrement, je puisse en tout aimer et servir sa divine Majesté » (*Exercices Spirituels*, trad. Doncoeur, n° 233).

(10) *Amplectendas* fait songer ici à l'*assensus* ou au *iudicium*, tels que saint Thomas les entend au *De Veritate* (q. 1, 3, c) ou dans le *Compendium theologiae* (c. 76).

(11) La traduction française porte : « l'intelligence, liée par ses (sic) désirs et une volonté mauvaise ». Le texte latin est différent : *intellectus, cupiditatibus et mala voluntate affectus.* Les *cupiditates* dont il s'agit ici sont sans doute les *pravae cupiditates ex peccato originali ortae* du début de l'encyclique (840 b). Il est difficile de rendre exactement le sens du mot *affectus*. Le pape ne veut pas dire, évidemment, que les *cupiditates* et la *voluntas mala* appartiennent en propre à l'intelligence comme telle. Il semble qu'il faille comprendre : les mouvements de l'appétit sensible et de la volonté affectent réellement l'exercice (strictement intellectuel) de l'intelligence.

son et de la volonté dans la connaissance de la réalité morale. L'homme n'est pas incapable de discerner avec certitude, par l'usage de sa raison, le vrai qu'il doit embrasser. Il n'y a pas dans l'intelligence une déficience qui rende nécessaire une décision de la volonté, un libre choix parmi les opinions qui s'affrontent. En effet, la volonté et le sentiment ([12]) ne sont pas capables ([13]) d'intuition. Il ne faut pas, mal à propos, mélanger la connaissance et l'acte de volonté (*ibid.*).

Thèses métaphysiques

1. — Il faut reconnaître l'inébranlable vérité des principes de raison suffisante, de causalité et de finalité (852 d). Le principe de raison suffisante ne doit pas être entendu, évidemment, dans son sens leibnizien, lequel, en rigueur, est rationaliste ([14]), mais dans un sens plus large : « tout a sa raison d'être et est, par conséquent, intelligible ». Le principe de causalité peut s'énoncer : « ce qui ne possède pas en soi la raison de son être dépend, dans son existence, d'un autre être ». Quant au principe de finalité, la formule en remonte à Aristote : « tout agent agit sous la motion d'une fin ».

2. — La création est libre ; le monde a commencé ; Dieu a, des futurs libres, une prescience éternelle et infaillible. On ne peut nier ces thèses sans s'opposer au concile du Vatican (850 f).

Est-ce à dire qu'elles soient toutes trois philosophiquement démontrables ? Nous le pensons pour notre part, mais saint Thomas tenait que la raison ne peut pas démontrer le commencement du monde ([15]). Quant à l'encyclique, elle ne se prononce pas : le texte que nous examinons ici se trouve dans sa partie théologique. On n'en peut conclure cependant que ces trois thèses ne sont pas philosophiques, car il est question, dans le même contexte, de la différence entre la matière et l'esprit, qui est sûrement une thèse de philosophie.

3. — L'âme humaine est immédiatement créée par Dieu. La foi catholique nous oblige d'admettre cette thèse ; la théorie scientifique de l'évolution doit donc la respecter (858 b). Qu'on n'en conclue pas, cependant, qu'elle est purement théologique. L'encyclique ne tranche pas la question. Mais l'enseignement traditionnel regarde la création immédiate de chaque âme humaine par Dieu comme démontrable en

---

(12) Le texte latin porte : *facultates appetendi et affectandi*. D'après le contexte, la *facultas affectandi* semble ne pas désigner l'affectivité sensible mais sans doute l'activité volontaire de la *fruitio*, etc.

(13) On peut sans doute expliciter : volonté et sentiment ne sont pas capables d'intuition *par eux-mêmes*. Cette précision reprend simplement la note 11.

(14) Chez Leibniz, « dans son sens exact et primitif, ce principe concerne les « propositions ». Il signifie que toute proposition vraie, si elle n'est pas identique, est de droit réductible à une identique, comme au fondement logique de sa vérité » (J. Maréchal, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, 1re éd., Louvain, 1933, p. 174; 2e éd., Bruxelles, 1951, p. 174).

(15) *Summa Theol., Ia*, q. 46, a. 2.

raison, de même que la liberté de la création et la connaissance certaine des futurs libres.

4. — Entre la matière et l'esprit, il y a une différence essentielle (850 g). L'esprit n'est donc pas identique à la matière. Il n'émerge pas davantage de la matière au terme d'un processus évolutif : jamais la matière ne deviendra esprit. L'esprit n'est pas non plus un principe « dialectiquement » opposé à la matière et dès lors engagé dans un rythme ascensionnel alternant indéfiniment de l'affirmation à la négation (16).

En affirmant l'essentielle différence de la matière et de l'esprit, l'encyclique n'entend pas désavouer les progrès de la science moderne qui découvre — ou redécouvre — de plus en plus l'unité de l'homme. Leur différence n'est pas une séparation analogue au dualisme de l'étendue et de la pensée. Telle que la comprend le thomisme, elle se révèle au sein de l'union substantielle de l'âme spirituelle et du corps de l'homme. L'âme est réellement unie au corps, enseigne saint Thomas, et la victoire qu'elle remporte sur la matière renforce l'unité de l'homme (17).

5. — La notion de substance garde une valeur toujours actuelle (852 a). Sans doute, les progrès de la physique ne permettent plus de concevoir les particules élémentaires de la matière (protons, électrons, etc.) comme des substances, au sens métaphysique du terme (18). Mais on n'en peut conclure qu'il n'existe pas, dans le monde matériel, d'authentiques substances, au sens classique du terme : *ens in se ; quod habet essentiam sensu stricto* (19).

6. — La gratuité totale de l'ordre surnaturel est une thèse de théologie. Nous la rappelons cependant parce qu'elle implique une consé-

---

(16) Nous songeons ici au marxisme et à son matérialisme dialectique. Cfr *infra*, n. 22.

(17) « Substantia intellectualis subsistens communicat esse suum materiae... ut subiecto ad aliquid altius elevato... Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis : quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum » (*Summa contra Gentiles*, l. II, c. 68. Cfr *ibid.*, l. III, c. 22; *Q. disp. de Veritate*, q. 13, a. 3, 1 et 2; *Summa Theol.*, *I*ª, q. 76, a. 1; *Q. disp. de Spir. Creat.*, a. 2, etc. On lira avec profit sur cette question, E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª éd., Paris, 1944, p. 175-193, ou Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, 2ª éd., Paris, s.d., t. I, p. 288-311).

(18) Cfr, par exemple, Ch. Manneback, *La connaissance de la nature chez les physiciens contemporains*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, 20 oct. 1950, 5ª série, t. XI, p. 481-493.

(19) « Parler des choses comme de substances, c'est dire qu'elles se posent comme des unités d'existence, dont tous les éléments constitutifs *sont*, en vertu d'un seul et même acte d'exister, qui est celui de la substance » (E. Gilson, *Le Thomisme*, 5ª éd., Paris, 1944, p. 46). L'intelligibilité de la substance est liée à la reconnaissance de l'être. Une philosophie qui, méconnaissant la transcendance de Dieu, ne parvient pas à penser l'être de manière cohérente, ne pourra évidemment pas être une philosophie de la substance.

quence en philosophie : il est faux — et donc indémontrable philosophiquement — que Dieu ne puisse pas créer un esprit sans l'ordonner et l'appeler à la vision béatifique (850 g).

Jugement porté sur certaines doctrines et sur certaines tendances

L'encyclique dénonce ensuite l'erreur de certains systèmes philosophiques d'une extrême complexité.

Le système *philosophique* ([20]) de l'évolutionnisme *absolu*, à tendances monistes et panthéistes, est faux. Il est d'ailleurs l'allié du matérialisme dialectique (842 b).

Que faut-il entendre par évolutionnisme ? Le *Vocabulaire* de Lalande distingue trois sens : celui de « philosophie du devenir, par opposition à la philosophie de l'éternel et de l'immuable » (A) ; — celui de « transformisme » (B) ; — le troisième désigne « une doctrine d'après laquelle la loi générale du développement des êtres est la différenciation, accompagnée d'intégration, loi suivant laquelle se seraient successivement formés le système solaire, les espèces chimiques, les êtres vivants, les facultés intellectuelles, les institutions sociales » (C).

L'usage le plus général des philosophes contemporains, remarque le *Vocabulaire*, réserve le sens (C) au terme d'évolutionnisme. Il nous semble que l'encyclique l'entend plutôt au sens (A), que le sens (C) ne fait que restreindre en le précisant. Elle en indique l'erreur essentielle : la négation, explicite ou implicite, de la transcendance de Dieu, ou, en d'autres termes, le rejet du principe de causalité.

Une nouvelle philosophie a surgi dans le sillage de l'évolutionnisme : l'*existentialisme*.

La notice sommaire que le même *Vocabulaire* consacre à l'existentialisme observe que ce mot « recouvre une grande variété de doctrines, depuis la simple thèse que l'existence est irréductible à la pensée, et source d'activité créatrice, jusqu'au refus total de reconnaître aucun droit à la raison en face de la vie affective et volontaire ».

Bien comprise, la « simple thèse » que peut désigner le terme d'existentialisme est une thèse thomiste affirmant que l'homme n'a pas la connaissance intellectuelle du singulier, que l'être est analogique et ne peut être connu que *per modum significationis, non autem repraesentationis*, et que « *operari sequitur esse* ». Aussi toute forme d'existentialisme n'est-elle pas condamnée par l'encyclique, mais seulement l'existentialisme soit *athée*, soit *anti-métaphysique*. Ce dernier néglige la réalité des essences immuables ou rejette la valeur du raisonnement

(20) La traduction française appelle ce système une « hypothèse ». Le texte latin porte *opinatio*. On traduirait plus correctement par « conception » (impliquant une nuance d'arbitraire, d'aventureux).

métaphysique pour s'attacher uniquement à « l'existence » (21) des individus (842 c, 854 c, 856 a). Cette philosophie n'est pas plus admissible que l'idéalisme, l'immanentisme, le pragmatisme ou le matérialisme, soit historique, soit dialectique (22).

Etroitement lié à l'existentialisme, l'historicisme ne s'attache qu'aux seuls événements de la vie humaine. Il détruit les fondements de toute norme absolue de pensée et de conduite (*cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit :* 842 d). Cette philosophie met en évidence l'« historicité » essentielle à l'existence humaine. L'homme vivrait toujours en avant de lui-même, dans le dépassement de lui-même. Pas de déterminisme historique ni de providence. L'historicité libère l'homme de toutes les règles, de tous les universaux qui donnaient un sens à la vie humaine ; la liberté de l'homme est dès lors absolue, inconditionnée, puisque aucune règle ne peut commander le « projet » ni s'y opposer (23).

Ici encore, négation du principe de causalité : « ce qui, pour l'esprit, remplacera l'idée de cause, ce sera l'affirmation d'une puissance de projection par laquelle la conscience se donne un monde ou des mondes ; et cette puissance de projection n'est autre que la liberté » (24).

---

(21) « L'existence » dont il est ici question est plutôt le *Dasein* opposé au *Sosein*, c'est-à-dire, une certaine manière d'être, contingente, fluente (854 c), liée à la durée. Exister, dans ce sens, c'est accéder à l'être à partir de son origine (cfr E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, p. 16). On voit toute la distance qui sépare cette « existence », de l'« être » de l'ontologie réaliste, de l'*esse* thomiste qui est *actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* (*Summa Theol., I^a*, q. 4, a. 1, 3).

(22) Voici comment ces termes peuvent être définis, d'après le *Vocabulaire* de Lalande : « On entend actuellement par idéalisme la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens le plus large du mot *pensée*. L'idéalisme s'oppose ainsi au réalisme ontologique. »

L'*immanentisme* ne doit pas être confondu avec la « méthode d'immanence », quelles que soient les précisions ou les mises au point que celle-ci appelle. C'est une doctrine fort difficile à préciser, religieuse plutôt que philosophique, anti-intellectualiste et professant une immanence de Dieu à l'homme inconciliable avec la transcendance divine et le surnaturel authentique (voir l'encyclique *Pascendi*, Denz. 2072-2077).

Le *pragmatisme*, auquel s'oppose profondément la philosophie de Maurice Blondel (malgré certaines hésitations de vocabulaire) et dont diffère aussi celle d'Edouard Le Roy, est une « doctrine selon laquelle la vérité est une relation entièrement immanente à l'expérience humaine; la connaissance est un instrument au service de l'activité, la pensée a un caractère essentiellement téléologique ».

Le *matérialisme historique* « subordonne tous les phénomènes humains à ceux de la vie biologique ». Il n'est qu'une application particulière du *matérialisme dialectique*. Engels oppose ce dernier au « matérialisme métaphysique » (on pourrait dire : au positivisme) comme le dynamisme s'oppose au statique.

(23) E. Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Paris, 1950, p. 154-156. Nous transcrivons presque *ad litteram*.

(24) J. Wahl dans M. Farber, *L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis*, Paris, 1950, t. II, p. 49.

Appréciation générale. — L'erreur commune que l'encyclique réprouve dans ces trois tendances, c'est *le relativisme.* Relativisme de la connaissance : on se défie de la raison, de ses concepts et de ses raisonnements. Relativisme du réel : on dédaigne, quand on ne la refuse pas, la métaphysique abstraite de l'être.

La double vérité qui est, par contre, affirmée et soulignée par l'encyclique, c'est, en épistémologie, la valeur de la raison et de la connaissance conceptuelle, à la fois universelle (contre l'existentialisme) et définitive (contre l'historicisme) ; en métaphysique, c'est la vérité du principe de causalité (contre l'évolutionnisme) : il s'agit de sauvegarder la transcendance absolue de Dieu et sa présence créatrice qui donne solidité au monde et stabilité à notre connaissance. L'Eglise lutte ainsi contre une tendance qui met en péril l'avenir de la pensée et de la philosophie. Un Emile Bréhier le souligne avec une angoisse mal contenue, dans *La transformation de la philosophie française.* Il termine son livre par un cri d'alarme : « Nous sommes dans cette situation périlleuse où la philosophie risque de s'évanouir en non-philosophie. L'existence avouée chez presque tous d'une préphilosophie, l'affirmation de structures rebelles à toute analyse contre lesquelles vient en quelque sorte buter la pensée, l'introduction de valeurs absolues qui n'ont pas à se justifier puisqu'elles justifient toute chose, sont des symptômes bien reconnaissables d'un même état d'esprit. S'il garde en France un aspect particulier et original, cela vient sans doute de ce que, chez nous, le sens du réel, dont on se targue, n'a pas aboli, chez les meilleurs, l'esprit critique et le jugement » ([25]).

Mais la philosophie n'est pas seule menacée. L'intégrité de la vie chrétienne l'est aussi. Le pape remarque, dans des milieux non catholiques, une réaction anti-rationaliste, une tendance à revenir exclusivement à l'Ecriture, à adhérer plus fermement à la parole de Dieu. Il ne s'en réjouit pas sans réserve, car ce retour à la source scripturaire de la révélation s'accompagne de dédain pour le magistère de l'Eglise et cet abandon du rationalisme va jusqu'à supprimer la raison humaine (842 e).

Il peut être éclairant de le remarquer, la suppression de la raison, l'« irrationalisme », que l'encyclique dénonce avec insistance, n'est en réalité qu'un retour offensif du naturalisme, d'autant plus dangereux qu'il est moins apparent. Suivez dans sa solitude, dans la précarité de son « existence », l'homme d'aujourd'hui : ne prétend-il pas trouver

---

(25) E. Bréhier, *op. cit.*, p. 240-247. Remarquons toutefois que, loin d'abolir l'esprit critique et le jugement, le véritable sens du réel l'exige et le développe. Il reconnaît en effet l'existence de premiers principes qui justifient toutes choses. Mais ces principes se justifient eux-mêmes par leur évidence propre. La pensée ne bute pas contre eux ; ils constituent la structure de l'intelligence autant que du réel ; ils sont essentiellement rationnels. Cela nous paraît être la thèse centrale de l'intellectualisme dont il va être question dans un instant.

la liberté absolue dans son historicité même ? Ne prétend-il pas se suffire à lui-même, et cette prétention n'est-elle pas la « racine » même du naturalisme ([25bis]) ?

II. UN INTELLECTUALISME TRADITIONNEL ET PROGRESSISTE

L'affirmation, plusieurs fois répétée, du pouvoir de la raison et de la valeur de la connaissance conceptuelle est complétée par une précision marquant la possibilité, pour la théodicée et la morale, « d'établir des certitudes sur Dieu et sur les autres réalités transcendantes » (*aliquid certi de Deo aliove ente transcendenti demonstrare :* 856 c). Nier cette possibilité, ce serait réduire le rôle de ces deux disciplines à montrer que les enseignements de la foi répondent bien aux besoins de la vie et doivent être acceptés pour échapper au désespoir et pour parvenir au salut (*ibid.*, c).

Ici apparaissent, dans un relief particulier, l'intellectualisme fortement inculqué par toute l'encyclique et la portée de cet intellectualisme.

Nécessité de la rectitude intellectuelle

L'intellectualisme met l'accent sur la droiture de l'esprit. Il exige un effort particulièrement intense et loyal de *netteté* et de *fermeté* dans la pensée. Cette exigence découle de trois affirmations : le primat de l'être et de la vérité sur nos besoins et nos aspirations ; la distinction réelle entre l'action libre et la connaissance certaine et nécessaire qui la précède et la commande ; par conséquent la valeur de vérité de la connaissance conceptuelle et la valeur de vie de son caractère abstrait.

« La transformation de la philosophie française », constate Emile Bréhier dans le texte qu'on vient de lire, aboutit à un conflit angoissant entre « le sens du réel » et « l'esprit critique et le jugement », qui font la fermeté et la lucidité de l'esprit. Pour être connaissance du réel et ne pas tourner à vide, la philosophie semble devoir perdre toute rigueur critique et sombrer dans le vague. Pour rester connaissance rigoureuse et ne pas tomber dans la confusion, elle semble devoir renoncer au réel et devenir pure logique.

L'intellectualisme apporte à cette inquiétude la seule réponse loyale et apaisante possible : la reconnaissance du primat de l'être et de *la* vérité sur *nos* aspirations et sur *notre* pensée. Il nie la possibilité d'un conflit entre le véritable sens du réel et l'authentique lucidité de l'esprit. Celle-ci s'éveille à l'intérieur de celui-là. Aussi le rôle de la

(25bis) Le pape lui-même précise ce qu'il reproche à la philosophie « existentialiste » dans le discours du 8 décembre dont le texte est reproduit plus bas, p. 183.

philosophie n'est-il pas de montrer l'accord du réel avec notre aspiration, mais de notre aspiration avec le réel. Elle n'est pas réflexion sur l'action qui s'élancerait librement vers Dieu, mais sur la vie que nous n'avons pas choisie, sur l'emprise de l'être qui descend de Dieu.

L'intellectualisme authentique, en effet, est le contre-pied du rationalisme. Il proclame, non la subordination de l'être à la raison, mais la subordination de l'esprit au réel. La formule suivante exprime bien cette position fondamentale : « La métaphysique est la science humaine de l'absolu. Elle traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu. Saisie qui n'est point un joug subi de l'extérieur, mais un principe interne de vie » (26).

Liaison de la tradition et du progrès

Il faut à présent souligner un double caractère de l'intellectualisme dont l'Église rappelle si fortement l'importance et la vérité. La philosophie que l'Église approuve et accepte (*philosophia in ecclesia agnita et recepta* : 852 d) est stable sans être figée ; elle grandit en restant fidèle à elle-même ; elle est à la fois *traditionnelle et progressiste*.

Sa caractéristique fondamentale est d'être une doctrine de *vérité* transcendant le relativisme. C'est le point sur lequel l'encyclique insiste le plus fortement. Une métaphysique absolument vraie est possible (854 c). La méconnaissance de cette vérité constitue l'erreur commune à l'évolutionnisme, à l'existentialisme et à l'historicisme. Notre temps, nous l'avons vu, est secoué par « la crise des principes et le déclin des absolus » ; mais il s'agit, dans cette formule, des principes *scientifiques* et des absolus *techniques*. Les principes premiers et l'Absolu *simpliciter* échappent à cette crise. D'où la possibilité d'une philosophie stable et traditionnelle qui mérite le nom de *philosophia perennis* (854 c) parce qu'elle est *vraie*, tout simplement : *non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt* (854 a).

La garantie de cette *philosophia perennis* lui vient de l'évidence immédiate de ses principes (*per se nota humanae menti :* 854 a), de la tradition qui nous la livre comme un patrimoine hérité des siècles chrétiens (852 d) et de l'autorité plus haute du magistère ecclésiastique qui en pesa les principes et les thèses principales à la balance de la révélation divine (*ibid.* ; sur ce dernier point, voir le chapitre suivant).

Mais cette stabilité de la vérité n'est pas l'immobilité de la mort. La philosophie traditionnelle progressa dans le passé. Elle ne s'élabora

---

(26) Nous empruntons cette formule au P. Maréchal. Cfr *Mélanges Maréchal*, Bruxelles-Paris, 1950, t. I, p. 289; cfr *ibid.*, p. 7, 258 et 21.

que peu à peu : *eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita* (852 d).

Ce progrès doit-il se poursuivre ? La traduction française de l'encyclique pourrait être mal comprise, mais le texte latin est sans équivoque : *sana illa philosophia veluti patrimonium iamdudum extat a superioribus christianis aetatibus traditum* (852 d). Il ne nie pas que le travail des docteurs chrétiens doive continuer et que la philosophie doive progresser aussi bien que la théologie. Il met fortement l'accent sur le caractère traditionnel de la philosophie, mais il n'oppose pas la tradition au progrès. Celle-là se prolonge dans celui-ci ; celui-ci commence dans celle-là. Accepter la tradition, c'est accepter son effort de progrès. Croire au progrès, c'est vouloir s'insérer, en le continuant, dans cet effort séculaire. La tradition serait tarie s'il n'y avait pas, au delà du présent, le jaillissement du progrès. Le progrès ne pourrait jaillir s'il n'y avait pas, en deçà du présent, la source de la tradition.

L'encyclique combat une fausse conception du progrès, «l'illusion de la fallacieuse et pernicieuse opposition entre la vie et la structure ». Cette observation du P. Labourdette est fort juste ([27]). Mais elle n'épuise pas tout l'enseignement pontifical. Celui-ci est aussi positif ; il trace la ligne que doit suivre un progrès authentique. C'est ce que montre une étude serrée du texte.

Trois passages du document pontifical font allusion au progrès de la philosophie (852 e, 854 a, 842 f). En voici la teneur littérale :

1. Philosophiam quidem aptiore ac ditiore veste induere licet (a),
— efficacioribus dictionibus communire (b),
— quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere (c),
— sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare (d),
— numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare... (e).

2. Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit,
— non ut rite acquisitis cotidie nova opponat (f),
— sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint (g),
— verum vero superstruat (h),
— eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur (i).

3. Theologi ac philosophi catholici opinationes plus minusve a recto itinere aberrantes... perspectas habeant oportet (j),
— tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint (k),
— tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet (l),

(27) *Art. cit.*, p. 44.

— tum denique quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas, sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas (m).

Rapprochées l'une de l'autre, les propositions qu'on vient d'aligner impliquent une exigence de progrès qu'il est possible de préciser.

Faire progresser la philosophie, d'après l'encyclique, c'est :

1. — D'abord évidemment, maintenir la vérité acquise (e et f).

2. — Élaguer des défauts d'expression et élaborer des formules plus justes de présentation (b, c).

3. — Purifier de l'erreur (g). Loin de relâcher notre adhésion à la philosophie traditionnelle, cet effort la renforcera. Loin d'alléger le contenu doctrinal de cette philosophie, il le précisera et l'approfondira. Jusqu'où mènera-t-il la pensée chrétienne ? Jusqu'où mènera, par exemple, le propos de corriger les transcriptions fautives des œuvres de saint Thomas, si l'on s'efforce d'en tenir compte en toute rigueur dans l'intelligence objective de la doctrine thomiste et de son unité ? Jusqu'où mènera l'effort pour penser plus rigoureusement que ne put le faire saint Thomas au XIII[e] siècle, la relation de la métaphysique de l'être avec l'histoire et les sciences expérimentales et pour purifier cette authentique métaphysique des conceptions liées à la physique aristotélicienne et à la vision néoplatonicienne de l'univers ?

4. — Renforcer la vigueur de l'exposé (b) non seulement par la rigueur des déductions et des syllogismes, mais aussi par la rigueur de la réflexion sur le donné, que saint Thomas appelle : *manifestatio a simili prius inducto, ita ut manifeste appareat,* etc.

5. — Respecter davantage le réel qui commande la vérité de la connaissance. Progresser en objectivité, en réalisme, afin que les formules et la connaissance qu'elles expriment coïncident de plus en plus avec l'être. Le progrès essentiel de la philosophie, c'est la saisie plus fidèle, au sein de la conscience, de la structure ontologique des êtres ; la vérité de l'intelligence humaine est dans sa conformité au réel ; elle prend sa source dans l'ordre de la nature (i), — c'est-à-dire, en fin de compte, dans la Vérité divine. Ainsi se réalise la croissance de la philosophie dans la vérité (h).

Comment faut-il comprendre cette métaphore ? Il ne s'agit pas simplement de trouver des formules plus riches ou mieux frappées. Il ne s'agit pas davantage d'ajouter des connaissances nouvelles à une somme de connaissances acquises, à la manière dont un amateur achète de nouvelles toiles à un artiste à mesure que celui-ci les achève dans son atelier. La formule *verum vero superstruere* (h), isolée, pourrait se comprendre ainsi (de même que les propositions d et l). Mais il faut tenir compte de deux propositions (i et m) qui n'autorisent pas pareille simplification.

La première (i) nous demande d'ajouter le vrai au vrai selon l'ordre même de la nature. L'effort de notre connaissance respectera-t-il cet

ordre s'il ne s'efforce pas de retrouver, en lui obéissant, la structure « originelle » ([28]) du réel, son « unité d'ordre », c'est-à-dire notre commune participation à la réalité transcendante de Dieu ?

Cette première tâche est essentiellement métaphysique, mais elle ne nous dispense pas de recourir à l'aide d'autrui, et voici le dernier point que comporte le progrès de la philosophie.

6. — Le Pape demande de recourir à l'aide des autres, à l'aide même de ceux qui se sont trompés (m). Non pas qu'il s'agisse seulement de « filtrer » l'erreur pour retenir les parcelles de vérité qui y flotteraient (l). Il s'agit de trouver, dans la pensée même de ceux qui se trompent, des vérités que nous n'avons pas encore discernées nous-mêmes (b) ; il s'agit d'y trouver un stimulant, une aide à notre propre effort pour pénétrer et pour comprendre la vérité (m).

Cette collaboration avec autrui est essentielle à la philosophie mais aussi combien difficile : à quel prix la pensée d'autrui — jusque dans son erreur (m) — nous aidera-t-elle à retrouver la structure originelle du réel d'où dérive la vérité de notre connaissance ? L'encyclique répond à cette question par une règle de conduite singulièrement importante et qui constitue une nouvelle mise en garde contre le minimalisme.

A plusieurs reprises, le pape met en garde contre un faux « irénisme ». Il blâme l'esprit de timidité, de concession et de compromis qui voudrait réduire au minimum le désagrément que l'acceptation du dogme pourrait comporter pour les non-catholiques. C'est l'attitude inverse qu'impose au chrétien l'amour loyal de la vérité intégrale en même temps que de chacun des autres hommes (844 b, c, 846 a, 860 e) : la communion des pensées dans la vérité est à ce prix ; c'est dans la lumière que l'accord entier entre les hommes est possible, dans la lumière même de Dieu qui est le créateur de notre raison, l'auteur de notre foi et le principe infaillible du magistère ecclésiastique. Mais il n'est possible que si l'on cherche à se comprendre. Or, pour comprendre autrui tel qu'il est et pour arriver à l'aimer tel qu'il doit être, il faut une volonté initiale de sympathie, d'humilité et d'attention respectueuse, c'est-à-dire un amour qui s'efforce, non de masquer les désaccords, mais de les découvrir pour les surmonter.

Au terme de cet effort, on retrouve l'unité qui en est le principe, en amont de toutes les déviations possibles des systèmes, comme l'acte premier de l'intelligence est en amont de ses actes seconds. C'est elle qui permet de retrouver le vrai au sein même de l'erreur et de « guérir » celle-ci (l et k). A cause d'elle, la pluralité des personnes humaines et le conflit de nos libertés n'empêchent pas que la reconnaissance de la vérité s'impose finalement à tout esprit dans l'acte même qui prétend la refuser.

En *résumé*, l'encyclique demande *un intense effort de progrès,*

(28) C'est-à-dire découlant de son origine divine.

entouré de toutes les *garanties de la prudence*. Elle insiste surtout sur l'importance de cette garantie, recherchée avec une sereine *confiance dans la vérité et dans l'unité de l'intelligence*. On acceptera de bon cœur les retards et les contretemps qu'entraînent parfois les exigences de la prudence. On cherchera le progrès, mais non pas l'originalité. Le chrétien n'a pas à inventer du neuf comme on découvre une île inconnue, ni à poursuivre la vérité comme on recherche un document égaré. Son premier souci ne sera pas de ne pas manquer telle ou telle occasion d'acquérir de nouvelles connaissances, mais d'être fidèle à la vérité qu'il possède déjà — ou, plus exactement, qui s'est déjà saisie de lui, qui le saisit déjà tout entière. Relisons le texte pontifical :

« Nitantur quoque omni vi, omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant : sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela ; nec denique putent, falso « irenismo » indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur » (860 e).

III. LE MAGISTÈRE ET LA PHILOSOPHIE

La raison a besoin de la révélation. L'encyclique l'affirme dès ses premières lignes (840 c ; cfr *supra*, p. 116). Aussi la philosophie peut-elle, au moins dans certains de ses éléments, voire dans son ensemble, s'appuyer sur son accord avec la révélation divine : *sententiae illae... quae divinae « revelationis » consensu ac fulcimine innituntur* (854 a) ; *Angelici Doctoris doctrinam cum divina « revelatione » quasi quodam concentu consonare* (854 b).

Mais la révélation n'apporte toute son aide à la raison que dans l'Eglise et par l'Eglise : *in principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deducendis, humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit* (846 c).

La philosophie peut donc être pesée par le magistère de l'Eglise à la balance de la révélation : *sana philosophia... adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta... ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit* (852 d). L'Eglise a la charge de veiller sur la philosophie et d'y dénoncer toute erreur susceptible de contaminer le dogme catholique : *Ecclesiae profecto est, ex divina institutione,... ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata* (856 d).

La philosophie, dans l'Eglise, est donc une philosophie *contrôlée*, conclut le P. Labourdette, qui ajoute aussitôt : « Certes la philosophie n'est pas une science qui reçoive ses principes de l'autorité, celle-ci fût-elle spirituelle ; il ne saurait y avoir, à l'intérieur même de la sagesse philosophique et à son plan, un magistère doctrinal doué du pouvoir de trancher les débats... L'esprit ne cède ici qu'aux contraintes de l'évidence. Mais, par la révélation, une vérité supérieure a été apportée au monde : et comme la vérité ne peut pas se contredire, c'est un signe suffisant d'erreur que de se trouver en opposition avec l'enseignement révélé ; l'erreur peut n'être pas encore philosophiquement perçue, mais le penseur chrétien devra reprendre sa réflexion en s'efforçant d'en saisir rationnellement la faille » ([29]).

Les deux affirmations qu'on vient de développer demandent explication. Comment la philosophie peut-elle s'appuyer sur la révélation ? Comment le magistère de l'Eglise peut-il, légitimement, la contrôler ?

Sans traiter à fond la première question, répondons, avec Jacques Maritain ([30]), que les vérités dogmatiques et l'exercice concret de sa vie de foi assurent au philosophe chrétien un renforcement à la fois objectif et subjectif de son activité philosophique. Le contenu objectif du dogme aide le philosophe à fixer son attention sur des vérités rationnelles dont il n'aurait eu, laissé à lui-même, qu'une appréhension confuse ; il lui permet ainsi d'affermir des certitudes qui restaient hésitantes. L'exercice concret de la vie de foi renforce la vitalité de l'intelligence et son équilibre ; il rend la raison capable de mieux penser, précisément parce qu'elle pense avec plus de fermeté et de confiance dans la vérité, avec un sens plus grand de la prudence, de la réserve dans la recherche , dans l'interprétation des faits et surtout dans la mise en question des résultats précédemment acquis. L'obéissance intellectuelle du catholique développe en lui une sérénité, un souci de la continuité dans le travail scientifique qui préserve des caprices, des emballements... et des découragements. Elle accentue, de manière plus ou moins consciente, le sens du vrai, de l'absolu, la soumission de la recherche au réel, le respect de l'interprétation pour le donné expérimental, sans lesquels la lucidité du savant, son ingéniosité, sa vigueur dialectique mèneraient bientôt la science à l'arbitraire et à la décomposition.

Plus profondément, l'acceptation de la révélation divine assure le plein épanouissement de notre faculté de connaître et de sa lumière naturelle : *gratia perficit naturam*. En nous « subalternant », comme l'enseigne saint Thomas, à la « science » divine que Dieu a de lui-même, elle nous fait adhérer à la motion créatrice. Elle est adhésion à

---

(29) *Art. cit.*, p. 42-43.

(30) *De la notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, 1932, p. 153-186. Réédité dans *Questions disputées*, Paris, 1933.

l'Amour créateur de la lumière de notre raison et de l'autonomie de notre liberté.

Quant au droit de contrôle que le magistère revendique en philosophie, précisons que l'Eglise intervient en philosophie de deux manières différentes. Nous appellerons la première « déclarative ». Elle met en garde contre certaines erreurs philosophiques : l'évolutionnisme ou l'existentialisme athée, par exemple, ou rappelle des vérités spécifiquement philosophiques : par exemple le principe de causalité, ou la différence essentielle entre la matière et l'esprit.

En faisant ces déclarations, l'Eglise veille simplement à écarter toute erreur philosophique qui pourrait compromettre l'intégrité du dogme et de la morale, la vérité révélée dont elle a la garde (852 e et 856 d). Elle ne fait nullement de la philosophie ; elle ne consacre aucun *système*. Sans doute, dans la lumière de la vérité révélée, la formulation conceptuelle des dogmes est liée à des principes et à des notions tirés d'une connaissance vraie du réel (846 c). Les notions utilisées par la formulation théologique sont consacrées par cette assomption, mais, précise justement le P. Labourdette, « l'Eglise ne consacre pas pour autant la philosophie particulière dans le cadre de laquelle cette notion est née ou a trouvé son explicitation la plus précise ; elle ne consacre une notion ni comme aristotélicienne, ni comme platonicienne, ni même comme augustinienne ou comme thomiste » ([31]).

La seconde intervention de l'Eglise consiste dans une initiative positive sur le terrain philosophique : l'encyclique « exige » un enseignement philosophique conforme à la méthode, à la doctrine et aux principes de saint Thomas (854 b). Cette exigence est nette, mais ses limites ne sont pas moins nettement définies : « La philosophie que l'Eglise veut voir proposée par ceux qui enseignent en son nom, qui ont reçu d'elle leur office, c'est la philosophie selon les principes, la doctrine et la méthode de saint Thomas d'Aquin. Elle ne le désire pas seulement, elle l'exige (exigit), elle le prescrit (C.I.C. 1366, 2). Elle ne confère par là à cette philosophie, cela va sans dire, aucune autorité dogmatique, elle n'exclut pas la possibilité pour d'autres de poser les problèmes métaphysiques et de les résoudre autrement sans cesser d'être d'accord avec la révélation. On peut être chrétien sans être thomiste ! » ([32]).

Cette conformité à saint Thomas, l'Eglise l'*exige*, mais elle ne l'exige que dans ses *écoles* (*philosophia nostris tradita scholis* : 854 c), des professeurs d'instituts ecclésiastiques et de leurs élèves (*qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint... discipulorum quoque mentibus animisque instillent* : 860 d), en vue de la formation sacerdotale de ces derniers (*facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes*

(31) *Art. cit.*, p. 37.
(32) *Ibid.*, p. 43-44.

philosophicis disciplinis instruantur : 854 b). L'Eglise ne pose cette exigence que là où sa mission divine l'oblige à prendre, dans la formation de ses prêtres, une responsabilité qu'elle ne peut ni décliner, ni passer à autrui. La responsabilité que l'Eglise assume ainsi sur une échelle d'univers et dans la certitude de l'assistance divine, n'est-ce pas celle qu'affronte, à sa mesure, dans sa chaire de collège ou d'université, n'importe quel « chargé de cours » de philosophie, lorsqu'il accepte d'enseigner, lui, la philosophie aux élèves de ce collège ou de cette université ? N'est-il pas lui aussi un « maître » ?

L'Eglise fait confiance à la philosophie de saint Thomas. Elle adopte le Docteur commun comme maître dans ses écoles. Il est logique, dès lors, que, sans songer à imposer le thomisme à tous les catholiques, l'encyclique leur demande de le respecter (854 c), et qu'implicitement, elle leur demande en outre, non pas d'adopter le système de saint Thomas, mais de penser leur propre système d'accord avec le sien : si deux doctrines sont toutes deux vraies, il doit y avoir entre elles une complémentarité, voire une tension féconde, il ne peut y avoir de contradiction ([33]).

Une question doit à présent être posée : qu'est-ce que se conformer à saint Thomas dans l'enseignement de la philosophie ? Plusieurs lettres des Souverains Pontifes permettent de le déterminer, en particulier l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII (4 août 1879), le *Motu proprio* de Pie X (29 juin 1914) et l'encyclique *Studiorum Ducem* de Pie XI (29 juin 1923) ([34]). Etre thomiste, déclare cette dernière encyclique, c'est, « dans l'étude et dans l'enseignement de la philosophie rationnelle et de la théologie, se conformer à la méthode de saint Thomas, à sa doctrine et à ses principes, de manière à pouvoir vraiment le tenir pour son maître. Mais il faut se garder d'exiger des autres plus que n'exige l'Eglise » ([35]).

Etre fidèle à saint Thomas, au sens où l'Eglise nous demande de l'être, ce n'est donc pas nécessairement tenir et enseigner toutes les thèses que tenait saint Thomas, mais les tenir pour des normes et des directives de pensée vraiment sûres (*tutas*). « Quo quidem in iudicio, écrivait le pape Benoît XV au P. Ledóchowski, le 19 mars 1917, recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis ad-

---

(33) Aussi l'intense préoccupation de Maurice Blondel, de plus en plus soucieux de penser en accord avec la grande tradition scolastique, était-elle, chez ce chrétien, une préoccupation authentiquement philosophique.

(34) *Acta Sanctae Sedis*, XII, 1879, p. 97 sqq. ; *Acta Apostolicae Sedis*, VI, 1914, p. 336 sqq. et XV, 1923, p. 309 sqq.

(35) Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia (C.I.C., can. 1366, § 2) ; atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia (Denz. 2192).

haerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio ».

Dans son *Motu proprio,* le pape Pie X déclarait déjà, le 29 juin 1914 : « Ceterum his Thomae principiis, si generatim atque universe de iis loquamur, non alia continentur, quam quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus, de Dei natura rerumque ceterarum, de ordine morali et ultimo vitae fine assequendo » ([36]).

C'est pourquoi il y a plusieurs manières d'obéir rigoureusement à l'exigence de l'Eglise. Il y a la fidélité des « thomistes » à saint Thomas, mais il y a aussi celle des suaréziens, authentiquement admise par la réponse du pape Benoît XV au P. Ledóchowski. Il y a le thomisme de Cajetan et celui de Sylvestre de Ferrare, de Capreolus ou de Jean de Saint-Thomas. Il y a le thomisme de Gilles de Rome et celui de Hervé de Nédellec. Il y a le thomisme de Gilson et celui de Maritain, celui du P. de la Taille et celui du P. Garrigou-Lagrange. Il y a surtout, dirait Etienne Gilson, le thomisme des commentateurs et celui de saint Thomas.

Ceci n'est pas une simple boutade. C'est une invitation à engager le thomisme sur la voie du véritable progrès dans la pleine fidélité à la tradition. Il nous semble, en effet, que la manière la plus loyale à la fois et la plus fructueuse d'obéir à l'Eglise et de suivre saint Thomas consiste dans un effort d'intelligence de plus en plus pénétrante, de plus en plus objective, de plus en plus rigoureuse de l'*essentiel* de sa pensée. La fidélité la plus docile aux exigences de la tradition en même temps qu'à celles du progrès de la pensée, c'est, nous semble-t-il, la fidélité à *la philosophie de saint Thomas lui-même,* telle qu'on la découvre par l'étude méthodique et rigoureuse des textes, par leur méditation objective, moyennant le secours des commentateurs et des historiens. « Une longue familiarité avec saint Thomas, écrivait le P. Maréchal dans le « testament » qu'il laissa aux philosophes d'Eegenhoven au terme de son enseignement, en 1935, — par la trempe d'esprit qu'elle confère et le parfait équilibre doctrinal qu'elle assure — est la meilleure introduction à une intelligence vraiment profonde de la philosophie moderne » ([37]).

Ce « testament » du P. Maréchal nous paraît répondre fidèlement à l'appel que l'encyclique de Pie XI adressait surtout aux professeurs de séminaire ou de scolasticat : « Iidem vero sibi persuadeant tum se suo officio satisfacturos itemque expectationem Nostram expleturos esse, si cum Doctorem Aquinatem, scripta eius diu multumque volutando, adamare coeperint, amoris huius flagrantiam cum alumnis dis-

(36) *Acta Apostolicae Sedis,* VI, 1914, p. 337.
(37) *Mélanges Maréchal,* Bruxelles-Paris, 1950, t. I, p. 12-13.

ciplinae suae, ipsum Doctorem interpretando, communicent, idoneosque eos reddant ad simile studium in aliis excitandum » ([38]).

L'enseignement philosophique que l'Eglise prescrit en ses écoles comporte, nous l'avons vu, une méthode, une doctrine et des principes (cfr 854 b).

La *méthode* a trois caractéristiques. Elle est :

— *intellectualiste,* en ce sens qu'elle reconnaît la valeur absolue de l'intellection rationnelle, participant à la Vérité première, qu'elle exige l'exactitude et la rigueur de la pensée, et qu'elle affirme l'efficacité du raisonnement; c'est pourquoi le thomisme sera une philosophie *claire* (*cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione* : 854 c) ;

— *réaliste* parce qu'intellectualiste. La loi de l'intelligence est d'obéir à l'être et non de lui commander. La métaphysique résulte donc d'une expérience intellectuelle. Cette expérience est d'ailleurs essentiellement liée à la sensibilité. Le réalisme thomiste est un réalisme du monde sensible. Les notions les plus métaphysiques sont conçues *a simili prius inducto* et les premiers principes de la raison ne sont connus qu'en fonction de l'expérience sensible. C'est dans cet esprit, croyons-nous, qu'un philosophe vraiment thomiste élaborera l'*accurata notionum determinatio* dont parle l'encyclique (854 c) ;

— *intégrale,* en ce sens que là où, plus tard, le nominalisme séparera de peur de confondre, saint Thomas « distingue pour unir » : c'est de la même manière que son disciple recherchera les *clarae distinctiones* que lui recommande encore l'encyclique (854 c).

La *doctrine* inclut au moins les différents points que nous avons énumérés au paragraphe précédent, en y ajoutant la réalité du monde sensible, impliquée par le réalisme de la méthode.

Les *principes* sont, sans doute, les trois principes déjà rappelés, de raison suffisante, de causalité et de finalité, à condition de leur ajouter celui de la distinction de l'acte et de la puissance dans les êtres finis.

RÉPONSE A DEUX OBJECTIONS

Une autonomie contrôlée n'est pas une véritable autonomie, objecteront certains lecteurs. C'est la conviction d'un grand nombre d'intellectuels non-catholiques qui nous déclarent, courtoisement mais fermement, que notre philosophie n'est qu'une théologie.

D'autres, au contraire, feront grief à l'encyclique de mettre aussi franchement l'accent sur la valeur de la raison et de ses concepts. Ce fort intellectualisme ne fera-t-il pas tort au caractère religieux que doit garder la théologie ? N'est-il pas fâcheux, en particulier, de mettre la connaissance expérimentale (par connaturalité) des réalités mo-

(38) *Acta Apostolicae Sedis,* t. XV, 1923, p. 323. Cfr Denzinger, 2191.

rales au service de la raison abstraite (*liquet quantopere vel subobscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat* : 856 b) ?

Autonomie contrôlée ? — L'obéissance que l'encyclique demande à l'intellectuel chrétien ne sera pas faite d'accommodements et de concessions mutuelles. Elle ne sera pas un compromis entre la philosophie abdiquant certaines de ses prérogatives et le magistère modérant ses exigences d'autorité. Ce serait corrompre l'authenticité de l'obéissance et l'autonomie de la raison.

L'obéissance, même intellectuelle, du chrétien au magistère est une *disponibilité totale,* essentiellement positive. Elle n'est pas une abdication, mais un acte de foi, adhésion intérieure du philosophe catholique à la motion créatrice de sa raison et de sa liberté. Elle renforce donc sa vie intellectuelle, et accroît la probité de la raison. Mais accroître cette probité, c'est accroître la rigueur de la pensée et son effort de fidélité aux normes qui lui sont propres.

C'est donc manquer de disponibilité, manquer d'obéissance surnaturelle au magistère de l'Eglise, que de renoncer à l'autonomie et de se dérober à son devoir d'*initiative* en science ou en philosophie. L'obéissance chrétienne exige de l'intellectuel *qu'il prenne ses responsabilités de savant et de chrétien.* Responsabilité du savant dans l'usage rigoureux et confiant de la raison, dans l'utilisation des techniques et le respect de leurs lois : plus qu'un autre, le savant chrétien doit travailler à l'avancement de la science (*nitantur utique omni vi omnique contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant* : 860 e). Or, travailler à l'avancement de la science, c'est d'abord la respecter, obéir à sa méthode et à ses lois.

Responsabilité du chrétien dans ses rapports avec le magistère, avec la hiérarchie : l'obéissance intellectuelle n'est pas l'enregistrement purement passif et l'application mécanique des décisions du Magistère ou de ses directives. Pour être humaine et chrétienne, elle doit être un *acte* de soumission. Cet acte implique un effort de compréhension loyale et agissante, et cette active loyauté comporte le devoir de s'ouvrir à l'autorité et de l'informer des difficultés et des problèmes qu'on rencontre dans son travail. On mesurera sans peine l'effort d'humilité intellectuelle qu'exige ce devoir de filiale et virile ouverture.

L'intervention du magistère en science ou en philosophie offre à chaque intellectuel chrétien l'occasion d'appliquer à son travail, sous sa propre responsabilité et de sa propre initiative, mais de toute la puissance d'action qui est dans l'Eglise entière et qui est la force même de Dieu, la lumière naturelle de sa raison individuelle. La légitime intervention de l'Eglise en science ou en philosophie renforce l'essor plénier de la pensée humaine. A chaque penseur catholique, elle

permet d'élaborer une philosophie ou une science d'autant plus authentique, d'autant plus rigoureuse, d'autant plus personnelle que sa soumission au magistère rend ce philosophe ou ce savant plus capable de réfléchir, de raisonner, d'observer en Jésus-Christ.

La destinée, concrètement surnaturelle, de toute connaissance humaine est d'être intégrée, au sein de l'Eglise et sous sa conduite, dans la lumière même de Dieu. Mais cette intégration n'est pas absorption, confusion. Elle renforce, dans la plénitude de l'unité, la plénitude de la distinction. Nul homme n'est plus homme que le Christ, qui est le seul homme qui soit Dieu.

Signification religieuse de l'intellectualisme thomiste. — Il n'est pas vrai que « saint Thomas mystique étouffe littéralement dans le saint Thomas intellectualiste » (39). Voici, nous semble-t-il, comment on pourrait caractériser très brièvement « l'intellectualisme thomiste ».

Le thomisme n'est pas une philosophie du minimum, mais de la plénitude. Maintes fois, sous la plume de saint Thomas, *simpliciter* est synonyme d'*universaliter* (40). La clé de voûte de sa philosophie, c'est la présence créatrice de Dieu, présence dont l'intimité à chaque être et l'universalité sont mesurées par sa transcendance absolue (41) : la métaphysique thomiste de l'être en tant qu'être est « en référence permanente à la réalité infiniment riche de l'acte pur d'exister » (42).

Ceci permet de mieux comprendre le sens exact de son intellectualisme. Celui-ci affirme avant tout, croyons-nous, le primat de l'objet sur le sujet, dans l'acte d'amour autant que dans l'acte de connaissance ; ce n'est pas l'agir qui explique l'être, mais l'être qui fonde l'agir ; au sein même de notre activité la plus personnelle, la plus totalement nôtre, se révèle le primat absolu de Dieu.

On peut dès lors mesurer la portée morale de cet intellectualisme. Ne pas reconnaître le primat de la vérité sur l'action, ne pas admettre que la connaissance abstraite conditionne l'exercice concret de la liberté et le commande, c'est se rendre incapable de dépasser la préoccupation de soi, de ses besoins et de son salut et de construire sa vie en fonction de l'être, en fonction de Dieu. La condition *sine qua non* de l'engagement de soi dans une authentique vie morale, c'est l'acceptation — explicite ou implicite — de la métaphysique abstraite de l'être.

Mais la portée de l'intellectualisme thomiste est avant tout religieuse.

---

(39) *Annales de Philosophie Chrétienne*, 4e série, t. 9, janvier 1910, p. 420. Cette formule est du P. Laberthonnière.

(40) Voyez la correction autographe de la *Summa contra Gentiles*, l. I, début du c. 28.

(41) *Q. disp. de Potentia*, q. 3, a. 4, c (secunda et tertia ratio) et q. 3, a. 7, c : « Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum... » Seule une étude serrée du contexte et des passages parallèles découvrira toute la portée de ces lignes.

(42) E. Gilson, *op. cit.*, p. 67.

« Même lorsque saint Thomas parle de philosophie en philosophe, il ne cesse pas un instant de travailler au salut des âmes et de faire œuvre de théologien » (43). Parce que sa philosophie est intellectualiste, l'œuvre du théologien sera une « science » et, parce qu'elle est science, elle sera pleinement œuvre de salut.

Plus concrète, la « sagesse » de saint Augustin peut paraître plus religieuse, à première vue, que la « science » de Dieu élaborée par l'intellectualisme de saint Thomas. En réalité, c'est la science abstraite de Dieu qui achève, dans la ligne de la connaissance, la sagesse augustinienne. En effet, comme l'ont admirablement montré Etienne Gilson et le P. Le Blond, saint Augustin contemple la présence agissante de Dieu dans le monde. Saint Thomas, au contraire, contemple Dieu tout simplement. Les *Confessions* et la *Cité de Dieu* « vivent » actuellement « l'expérience » de l'Amour miséricordieux (*affectiva quaedam connaturalitas, dona gratiae addita* : 856 b) ; elles « confessent » l'histoire vivante de Dieu *en nous*, tandis que la *Somme théologique* « connaît rationnellement » (*investigationibus rationis* : *ib.*) la « réalité » de cet Amour ; elle « enseigne » Dieu *en lui-même*.

La « confession » augustinienne prépare « l'enseignement » thomiste qui la prolonge et la dépasse. En effet, parce qu'elle est science essentiellement abstraite — n'ayant pas encore la plénitude de la vision béatifique, la théologie thomiste mène nécessairement à l'exercice concret de la vie surnaturelle. Parce qu'elle enseigne Dieu en lui-même, la vie qu'elle commande ne sera pas seulement une « expérience » surnaturelle, encore attentive à elle-même et soucieuse de raconter l'action de Dieu en nous ; elle sera une adhésion plus radicale à Dieu lui-même, vie théologale, fondée d'emblée sur l'Amour miséricordieux : *Dieu lui-même* en sera la Justice et la Sainteté.

CONCLUSION

L'encyclique *Humani generis* ne rend plus faciles ni la recherche intellectuelle, ni l'enseignement théologique et philosophique, ni le dialogue ou la collaboration avec les non-catholiques. Son but n'est pas d'alléger la tâche des penseurs chrétiens, mais de la rendre plus intense, plus loyale et plus féconde.

Aux maîtres catholiques, elle demande de travailler de toutes leurs forces, à la fois dans le sens du progrès et dans celui de la tradition.

Non pas, disons-le une dernière fois, qu'il s'agisse de doser habilement les stimulations de celui-là et les réserves de celle-ci. La tradition même exige l'initiative ; le courage intellectuel fait partie de l'héritage que nous ont légué les grands docteurs du passé. Le progrès même exige la prudence ; la sérénité et la fermeté de l'esprit sont la condition essentielle de sa croissance authentique dans la vérité.

---

(43) E. Gilson, *op. cit.*, p. 24.

Si les intellectuels répondent au Pape dans cet esprit, l'encyclique marquera « une étape peut-être décisive dans l'épanouissement d'une grande époque de la théologie » (44). Il ne serait pas impossible de montrer que l'effervescence intellectuelle et la crise même de notre temps, préparent secrètement pareil renouveau. C'est pourquoi E. Gilson pouvait conclure son grand livre sur l'*Etre et l'essence* par cette profession d'espérance : « l'histoire de la philosophie n'est pas close ; le récit de tant d'aventures courues par la pensée invite au contraire à en courir de nouvelles, et le moment est peut-être venu de tenter la plus belle » (45).

L'encyclique *Humani generis* met les chrétiens en garde contre une téméraire aventure. Elle dénonce des dangers très concrets d'erreur ou de déviation. Elle affirme avec vigueur la nécessité de faire passer la vérité qui vient de Dieu et la volonté de lui être fidèle avant le progrès et l'avidité facilement imprudente d'ouvrir notre pensée à la séduction de la nouveauté. Elle ne nous permet cependant pas, pour autant, de nous dérober à notre devoir de loyale collaboration au progrès de la science. Mais ceux qui accepteront ce devoir dans une entière fidélité à ses directives ne vont pas au-devant d'une imprudente aventure : c'est de l'immutabilité même de la vérité et de la connaissance que nous en pouvons avoir, que procède la fécondité du travail intellectuel.

Louvain. André Hayen, S. I.

---

(44) Cfr le début de cet article et note 2.
(45) E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, Paris, 1948, p. 328.

COORDONNÉES MISSIONNAIRES D'AUJOURD'HUI

La religion catholique n'est pas un système ésotérique et réservé, une assemblée close sur elle-même, une sorte de monade qui poursuivrait sa destinée autonome en dehors de tout le reste du créé. Bien au contraire, pour employer un mot très à la mode en notre temps, elle se trouve profondément « engagée » dans le milieu ambiant. Le Christ lui-même a précisé que, si nous ne sommes pas du monde, nous vivons pourtant dans le monde. Les destins de la Sainte Eglise — non point sa vie et sa mort, puisqu'elle est immortelle, mais au moins beaucoup de ses succès ou de ses revers, de ses triomphes et de ses problèmes — sont dépendants de mille conjonctures, politiques, économiques et sociales.

Ce n'est pas pour rien que le Martyrologe, dès que s'annonce la naissance du Sauveur, rappelle qu'à cette époque le monde entier (le monde romain) se trouvait affermi dans la paix : la paix romaine, les routes romaines, les soldats romains, les marchands romains vont avoir leur rôle à jouer dans l'économie du salut. Interaction; tout au long de vingt siècles, il en ira de même.

Ce qu'on remarque ainsi de l'Eglise en général vaut notamment pour une de ses activités essentielles; nous voulons dire : l'expansion missionnaire. Celle-ci aussi est conditionnée par des situations non-religieuses : chacun de nous sait, par exemple, l'influence des grandes découvertes géographiques, du commerce inter-continental, des conquêtes espagnoles ou portugaises en Asie et en Amérique, sur la pénétration missionnaire dans ces continents à partir du XVI[e] siècle.

Ainsi aussi est-ce en rapport avec le complexe des grands mouvements historiques qu'il faut voir aujourd'hui les missions, si l'on veut comprendre, juger, et peut-être même, très prudemment, prévoir (1) !...

I

Il y a maintenant un peu plus de dix ans, sur la requête de l'International Missionary Council (organe de liaison entre presque toutes les missions protestantes), un protestant allemand écrivait un volume intitulé : *The Christian Message in a non-christian World.* Livre de grande valeur, dont les constatations (mais non les conclusions) sont pleines de vérité et d'à propos. Précisément, le premier chapitre : *A World in Transition,* un monde qui se transforme, apporte à la première par-

(1) Les réflexions qu'on va lire sont le fruit d'une année de voyages, d'enquêtes et d'entretiens, en Chine, au Japon, dans l'Inde et à Ceylan. Elles permettent, elles voudraient appeler la discussion...

tie de notre exposé bien des éléments. D'autres données ont été fournies par l'enquête personnelle.

Ce qui frappe le voyageur de notre époque, au delà de toutes les différences de peau, de climat, de costume, de langue, de psychologie, et même de religion, c'est le développement d'un certain « dénominateur commun » des cultures dans le monde entier. Après avoir vécu au stade familial, au stade tribal, au stade national, au stade continental, l'humanité en arrive au stade international, planétaire. On a, depuis 25 ans, souligné ce fait; la guerre provisoirement dernière et l'après-guerre que nous subissons l'ont prouvé plus que jamais.

C'est vrai dans le domaine purement matériel : vous avez bu ce matin du café congolais ou brésilien, vous mangerez peut-être ce midi du riz asiatique, de la viande d'Argentine, du chocolat Côte d'Or... et certains s'en retourneront en auto américaine. C'est vrai encore dans le domaine culturel : nos jeunes gens se trémoussent au son du jazz ou se bercent de negros spirituels, quand ils ne s'intéressent pas aux musiques indienne ou chinoise. C'est vrai dans le domaine de l'information. C'est vrai, surtout, dans le domaine des idées, et dans le domaine de l'action, les idées continuent à mener l'action quoique en disent certains pessimistes. Le monde moderne tend à vérifier au moins l'une des notes de la Sainte Eglise, à savoir l'Unité.

Et ce fait doit nous réjouir, certes; il est heureux que se fondent, et s'unissent, en systèmes de plus en plus vastes, ces « cités charnelles » qui seront « le corps de la cité de Dieu ».

Cette situation est *nouvelle*; elle était encore inconnue aux pionniers missionnaires d'il y a cent ans, qui se lançaient à corps perdu, en tirailleurs, à travers un paganisme infiniment divers et cloisonné. Peut-on dire qu'en l'an de grâce 1951, les missions catholiques aient suffisamment saisi le changement survenu ?

Certes, même dans le monde au stade planétaire, où nous vivons actuellement, l'Eglise missionnaire ne fait pas trop mauvaise figure si l'on s'en tient aux chiffres bruts. Et il faut les citer avec éloges. Depuis 25 ans, le nombre des catholiques en terres missionnaires a passé (en gros) de 19,5 millions à 38,5 millions; celui des catéchumènes annuels qui était jadis de 1,5 million s'établit maintenant à 2 3/4 millions. Les plus grands progrès relatifs se situent dans l'Afrique (11 millions; gain 300 %), l'Indonésie (600 mille; gain 400 %), l'Inde (2,3 millions; gain 80 %), la Chine (700.000; gain 25 %).

Mais un monde en voie d'unification requiert un apostolat missionnaire toujours plus cohérent, plus large de dessein et de plan, plus unifié en son centre naturel romain.

Déjà Sa Sainteté Pie XI, dans sa fameuse encyclique, mettait en garde les supérieurs de mission contre une tactique trop courte : ne concentrez pas toutes vos forces en un seul coin de votre mission, même si ce coin est si fertile qu'il suffirait à occuper tout votre monde. Non! Au contraire, avancez au plus vite; couvrez, fût-ce d'un réseau ténu, l'ensemble du territoire.

Devant le spectacle que présente le monde chrétien actuel, on se demande si cet avertissement ne doit pas être répété de façon plus large encore ?... Une question qui risque de heurter monte aux lèvres et s'exprime : Est-ce que les 350.000 prêtres que compte la Sainte Eglise sont toujours bien répartis ? Et parmi les 30.000 prêtres (pas même 10 % du total) qui se consacrent aux 1400 millions de païens (60 % du total), peut-on dire que les forces se trouvent toujours placées aux endroits les plus importants, pour répondre aux besoins les plus urgents ?

La situation du monde missionnaire doit être vue dans son ensemble, et de façon réaliste : n'y aurait-il pas lieu de procéder à certains aménagements locaux ?

Dans la Chine torturée d'aujourd'hui, il faut, bien sûr, maintenir le personnel suffisant pour faire vivre la chrétienté; ce sera surtout l'affaire du clergé indigène déjà nombreux, ainsi que des missionnaires blancs qui ont, pour cette rude tâche, les forces physiques, intellectuelles et morales suffisantes.

Parmi les autres missionnaires de Chine, au demeurant excellents mais réduits à l'inaction, il semble qu'on puisse trouver des hommes pour répondre aux besoins d'un pays tout proche, le Japon. C'est du reste ce que plus d'un groupe a déjà compris et commence à réaliser : l'on doit admirer grandement la souplesse et l'abnégation de ces jeunes Scheutistes, de ces jeunes Jésuites, de tant d'autres jeunes qui, après avoir rêvé de Chine, ou des Indes, ou d'ailleurs, entendirent l'appel du Saint-Père et se tournèrent résolument vers le Japon, extrêmement prometteur pour le moment.

A l'intérieur même de l'Inde, des glissements du même genre s'imposent. Je sais bien que l'Inde est un continent à elle seule, et qu'un Indien du Sud est aussi étranger dans le Nord, qu'un Espagnol le serait en Scandinavie. Mais notre catholicité a ses exigences. Goa regorge de prêtres; on ne sait que faire des vocations chez les Syriens catholiques du Sud-Ouest; grâce à Dieu, ces communautés ont compris leur devoir; elles en viennent à envoyer à des milliers de km. de leur coin natal des centaines de prêtres, de religieux, qui prennent en charge des régions déshéritées. Le mouvement peut s'amplifier encore.

J'en arrive à notre Congo. Chacun sait que tout notre apostolat y a été coulé dans le moule : village, clan, structure coutumière, admirablement préparé à recevoir la forme de paroisse-avec-annexes. Or le développement de l'industrie, pompant beaucoup des villageois les plus valides vers les grands centres, anémie la paroisse rurale d'une part, et d'autre part concentre aux banlieues d'énormes groupes de « brebis sans pasteurs ». Nous aurons à reparler de cette situation. Mais le fait est qu'elle pose un problème de répartition des forces missionnaires. Ici encore, l'esprit catholique, prêt à tout déplacement pour suivre les nécessités et assurer l'efficience, n'aura-t-il pas à jouer ?

On pourrait poser des questions analogues pour certaines parties de la Birmanie, de l'Indonésie, de l'Océanie...

Des problèmes tactiques de répartition semblent donc encore pendants. Le Centre-Africain et le Japon, dans des conditions et pour des raisons d'ailleurs très diverses, devraient voir s'accroître fortement leur personnel, fût-ce parfois au détriment d'autres pays actuellement plus stationnaires. Catholicité!

II

Plus que l'interpénétration géographique, l'interpénétration des idées est de nature à modifier notre jugement et peut-être nos méthodes missionnaires.

Dans son petit volume « *Le Mystère du Salut des Nations* », le R. P. Daniélou, S. J., signale les deux faces de l'interpénétration des idées en notre temps.

Les civilisations lointaines, dit-il (parlant surtout, mais pas uniquement de la France), il n'est plus nécessaire d'aller aux Indes et en Chine pour les trouver; ce sont elles qui refluent chez nous. Il est absolument inutile d'aller aux Indes ou au Thibet pour rencontrer le bouddhisme et l'hindouisme. C'est un problème qui préoccupe en France (et ailleurs) beaucoup d'esprits.

Inversement, si nous allons aux Indes ou en Chine, il ne faut pas croire que les problèmes que nous trouverons seront différents de ceux que nous trouvons chez nous. Je pense ici en particulier au communisme. Il est certain que c'est aujourd'hui un problème mondial.

Le Père ajoute très justement: (Désormais) nous nous trouvons moins en présence de civilisations localement séparées les unes des autres qu'en présence d'un certain nombre de courants qui traversent le monde entier, qui sont tous universalistes. Et le spectacle que nous offre le monde actuel, c'est précisément le conflit d'une part de quelques grands courants « spirituels » : islamisme, hindouisme et bouddhisme ensemble, christianisme, et d'autre part du communisme matérialiste.

Ce fait est si important qu'il affecte tout le problème missionnaire et qu'il doit être dès l'abord bien compris.

Il semble poser une question. Certes, il ne peut s'agir de céder, en quoi que ce soit, à un syncrétisme, un relativisme, un modernisme qui considérerait toutes les religions comme égales. Le catholicisme est la *seule* vraie religion, donnée d'en haut, et à ce titre essentiellement hétérogène à tout effort montant péniblement de la terre pour rejoindre le Seigneur. On ne soulignera jamais assez cette différence irréductible.

Mais par ailleurs, il est indéniable que, si l'Islam et les religions indiennes se révèlent incapables d'atteindre une vérité qui les dépasse, c'est pourtant bien cette vérité qu'ils cherchent à tâtons; s'ils élèvent

des autels, ce n'est pas à la richesse, ou au progrès, mais « Au Dieu Inconnu », comme les Grecs du temps de saint Paul. Ils n'ont pas atteint ; mais ils cherchent, et cette recherche, déjà, est un hommage. On peut en dire beaucoup plus de nos frères séparés, les protestants, et combien plus encore des orthodoxes.

Et voici donc le problème : Depuis que les missions sont missions, il est arrivé assez souvent qu'on y condamnât fortement les chrétiens non-catholiques, et plus encore les religions non-chrétiennes. Cela s'expliquait sans doute : à ce moment l'effort des apôtres et l'option des âmes s'exerçaient uniquement entre différentes formes de spiritualisme : on était, on devait être, selon les cas, catholique ou protestant, catholique ou hindou, catholique ou musulman ; il n'y avait pas de troisième hypothèse.

Mais depuis que Marx et Lénine, et la civilisation toute technique de l'âge moderne ont prêché le matérialisme et le communisme, celui-ci précisément se présente comme troisième hypothèse, extrêmement immédiate, en Afrique et en Asie. L'Indien peut hésiter entre le catholicisme, l'hindouisme *et* le communisme ; le Nord-Africain entre le catholicisme, l'Islam *et* le communisme. Quant au malheureux Chinois, les circonstances concrètes lui font sentir suffisamment l'existence de la troisième hypothèse.

Nous dirons plus. Dans les missions d'aujourd'hui, on pourrait ne distinguer en gros que deux courants majeurs : le spiritualiste, dont le catholicisme seul, donné d'En Haut, représente évidemment la forme transcendante, et donc aussi la plus « scandaleuse » au sens étymologique ; le matérialisme, dont le communisme constitue actuellement l'expression la plus virulente, notamment en Chine, Birmanie, Indonésie, Corée, etc...

Ce communisme, d'ailleurs, quoi qu'il en ait, renferme une eschatologie, un messianisme, un élément religieux ; il est une religion, qui a ses prophètes, ses commandements, ses promesses d'un paradis, mais sur terre ; une religion qui exige la foi aveugle, et requiert le sacrifice total à un idéal non présent mais à venir. Très exactement il prépare une parousie, dont le Héros ne serait pas l'Homme-Dieu, le Christ, mais l'homme terrestre ; il veut réaliser non pas des cieux nouveaux, mais une terre nouvelle ; un règne (excusez cette allusion liturgique, utilisée pour faire choc) « de justice, d'amour et de paix ».

Il se veut, comme nous, catholique : « Prolétaires de *tous les pays*, unissez-vous ! ». Il est même le seul à se présenter comme rival de l'Eglise pour faire l'unité du monde.

Dans le monde asiatique cultivé, dans le monde estudiantin notamment dont je puis parler en connaissance de cause pour l'avoir assez largement fréquenté, c'est lui qui bat en brèche toute croyance spirituelle, et au premier chef le christianisme. Il y a deux ans, des étudiants japonais païens décrivaient à leurs amis chrétiens le futur para-

dis rouge d'une société sans classes, à laquelle ils croyaient ferme ; et puis ils interrogeaient : Et vous qu'avez-vous à dire ?

Devant de telles situations, en ne parlant que de l'Asie et de l'Afrique, on regrette souvent de voir se prolonger là-bas, dans le domaine pratique, des discussions stériles entre catholiques, des disputes vaines avec les protestants, ou même telles attaques injustifiées contre les spiritualistes non-chrétiens.

Devant le péril des matérialismes athées, devant cet « esprit du siècle » que le Saint-Père, en son Radio-Message de Noël 1950, compare à une coulée de lave incandescente, et sans d'ailleurs céder à un faux irénisme contre lequel « Humani Generis » nous a prévenus, ne peut-on souhaiter une trêve entre « spiritualistes » ?

Le Saint-Père signale, dans le même message, « certains dissentiments qui en des temps récents se sont manifestés entre catholiques et membres d'autres sociétés religieuses ». Et il dit son espoir « qu'en dehors de telles polémiques, non moins déplaisantes que nocives, se trouveront dans tous les milieux non-catholiques des hommes et des femmes de bonne volonté qui, justement inquiets des dangers dont est à présent menacé l'héritage sacré de la foi chrétienne, nourriront dans leur cœur d'autres pensées que celles de désunion et de discorde entre frères... »

Est-ce dépasser la pensée pontificale que d'étendre ce texte à maints « spiritualistes » dans les pays de mission ?

Ce vrai irénisme s'est révélé maintes fois très fructueux en terre missionnaire. Au Japon, deux évêques américains, invités dans un fameux monastère bouddhique, ont eu aussi l'occasion d'y exposer la position catholique devant les périls du temps. Assistant, comme simple observateur naturellement et en accord avec la hiérarchie, à un congrès théologique protestant dans l'Inde, tel missionnaire y fut reçu avec respect ; il eut l'occasion de préciser — en réponse à une demande spontanée — la position catholique.

En Océanie, attiré par la vue d'un catholicisme charitable et apostolique, tout un couvent de religieuses missionnaires anglicanes se prépare à revenir à Rome. L'instruction est déjà commencée.

Petits faits significatifs ; attitudes pratiques nouvelles, qui n'entament pas les positions dogmatiques, mais qui sans doute rendent plus facile le ralliement de toutes les bonnes volontés contre le plus grand péril actuel : un matérialisme athée, dont la menace requiert toutes nos énergies. A ce point de vue, de larges terrains d'action commune peuvent être trouvés assez aisément. N'a-t-on pas vu, au Sud-Africain, des campagnes communes de toutes les confessions religieuses, contre les récentes lois de discrimination raciale ?

D'autres domaines d'adaptation aux situations modernes se présentent encore ; nous allons en suggérer deux, commandés, eux aussi, par deux caractères du monde missionnaire moderne.

III

Il y a déjà du temps, un missionnaire de Chine, le P. Hugon, publiait un volume pittoresque et touchant, intitulé : *Mes paysans chinois.* L'une des premières grandes œuvres de Pearl Buck s'appelle *Terre chinoise.* L'une des campagnes les plus importantes que mena jadis Gandhi avait pour slogan : Retour au village.

Ces traits, et mille autres qu'on pourrait citer, marquent le caractère traditionnel de l'Asie et de l'Afrique : immenses continents, de chasse et de cueillette parfois, d'agriculture et d'élevage plus souvent; toujours : de vie terrienne et villageoise. La tactique missionnaire jusqu'à nos jours, comme les livres de propagande, se plaça donc le plus souvent en cette perspective : le missionnaire est essentiellement un « *broussard* », et son église s'élève dans un *village.*

En fait, l'effort missionnaire s'est généralement porté beaucoup plus sur les campagnes que sur les villes, pour maintes raisons, dont plusieurs sont excellentes, mais qu'il serait trop long de développer ici.

Or, voici que les conditions du peuplement se modifient; les villes croissent comme champignons après la pluie, pompant vers des agglomérations massives des groupes de plus en plus denses, et faisant sauter (comme nous le signalions plus haut pour le Congo) les groupements villageois dispersés. Le phénomène d'exode vers la ville, la « terre qui meurt » déplorée par R. Bazin, n'est plus un mal européen ou américain; il devient mondial; il sévit en Asie, en Afrique (2). Il suffit de songer à Shanghaï qui, en période normale, comptait déjà 4 millions d'habitants, croissant sans arrêt, et que le flot des réfugiés fit monter à 6 millions en 1948; il suffit de citer Hong-Kong et Canton, surpeuplés. Pour le Japon, ou saura que Tokyo-Yokohama a au moins 4 millions d'habitants; Osaka-Kobé, 2 ou 3. Aux Indes, Calcutta dépasse les 3 millions; Bombay, les 2 millions, etc.

En Afrique même, Léopoldville, Elisabethville, Johannesburg, Dakar, etc., montrent d'énormes banlieues indigènes et des camps de travailleurs qui sont de vraies villes (3).

Cette situation nouvelle pose un problème. Car si les campagnes ont donné des *hommes* aux villes, les villes à leur tour se mettent à fournir aux campagnes des *idées,* hélas souvent subversives.

L'on voit le drame. Les missionnaires ont formé au village des chrétientés solides et ferventes; mais l'attrait des hauts salaires et des

---

(2) Sur cette situation, qu'il faudrait souligner, nous nous permettons de renvoyer aux données de notre article : *Ouvriers et paysans d'Asie et d'Afrique,* dans *Les Dossiers de l'Action Sociale Catholique,* novembre 1950, pp. 636 et suiv.

(3) Voir le beau roman, absolument « vrai », d'A. Paton : *Pleure, ô pays bien-aimé,* à propos de l'Afrique du Sud.

plaisirs de la cité, la propagande des recruteurs aussi enlèvent souvent, dès aujourd'hui, certains des plus vigoureux de leurs fidèles. Ceux-ci, plongeant dans les abîmes d'une vaste cité, rompent le contact avec leur paroisse et leur curé; ils sont perdus pour la foi... Et, demain, quand — de surcroît — une radio, un cinéma, un journal viendront porter à la campagne même l'atmosphère de la ville, que pourra faire l'église villageoise pour résister aux tentations ?

Nos missions ont, jusqu'ici, mis beaucoup l'accent sur les paysans; il est souhaitable que d'urgence l'effort s'intensifie du côté des citadins. Car, à tort ou à raison, ce sont eux qui se considèrent et que l'on considère comme l'élite, la minorité agissante, le groupe meneur, etc... l'avenir est dans leurs mains. Il y a donc lieu de se demander jusqu'à quel point l'apostolat missionnaire est organisé, ou veut s'organiser pour la conquête des villes.

A première vue, il semble que bien des choses soient faites déjà : N'est-ce pas dans des villes que se trouvent les sièges des évêchés missionnaires, au nombre de plus de 500 ? Au moins, beaucoup d'entre eux? Et ne compte-t-on pas 11 paroisses à Pékin?... N'y a-t-il pas plusieurs églises à Shanghaï, beaucoup d'églises même si l'on compte les chapelles de couvents, de collèges et d'hôpitaux. La capitale du Japon renferme une vingtaine de tabernacles; il en est de même pour Calcutta.

Hélas, tout cela représente seulement un sanctuaire pour 200 ou 300.000 habitants! On pourrait démontrer aisément qu'au simple point de vue quantitatif, l'occupation des villes reste, en fait, déficiente. Mais il y a plus alarmant; c'est la nature même de cette occupation : elle est souvent assez peu conquérante. On ne peut le reprocher à personne; mais la constatation doit être faite au sujet des « positions-clés » des villes modernes en terre missionnaire.

Les villes d'Asie et d'Afrique sont, comme leurs sœurs d'Europe ou d'Amérique, des créations polymorphes; pourtant *deux* établissements les symbolisent, deux établissements dans lesquels il est urgent que l'Église soit présente : l'*Université* de ce qu'on est convenu d'appeler l'élite; et l'*Usine* des prolétaires. L'une fournira pour demain les manœuvriers; les autres donneront des masses de choc presque irrésistibles.

Les Missions sont-elles dans les Universités et dans les Usines ? Il faut affirmer, en tout cas, qu'elles y sont encore beaucoup trop peu...

Les protestants ont-ils jadis mieux compris que nous l'importance de l'enseignement supérieur ?... Le fait est qu'ayant en mains dans ce domaine des atouts majeurs de richesse et de pouvoir, notamment en Asie Orientale, ils sont parvenus à s'assurer une influence de choix sur l'élite. Leurs Universités du *Japon* ont été et restent infiniment plus puissantes que celle des jésuites à Tokyo, ou celle des Pères du Verbe divin, toute récente, à Nagoya. La situation menace même de

s'aggraver avec les plans d'ouverture d'une nouvelle Université protestante inter-sectes, pour laquelle on a déjà recueilli des millions de dollars !, et qui débutera sans doute l'an prochain.

En Chine, les trois magnifiques réalisations des jésuites à Shanghaï et Tientsin, des Bénédictins suivis par les Pères du Verbe divin à Pékin, ne peuvent rivaliser en quantité avec des établissements protestants infiniment plus nombreux et plus riches.

Aux Indes, où plus qu'ailleurs le protestantisme a bénéficié depuis toujours de l'appui gouvernemental, la suprématie de son enseignement supérieur n'a pu être mise en question que depuis quelques années. Actuellement, nous sommes à peu près à égalité d'établissements et d'élèves : environ 20.000, notamment dans les très gros collèges de Bombay, Calcutta, Trichinopoly, Madras.

Il importe que l'effort éducatif de l'Eglise missionnaire, particulièrement au degré supérieur, non seulement ne se ralentisse pas aux Indes, mais aussi s'amplifie considérablement au Japon, où sonne une heure de grâce. Nous-mêmes, avons constaté l'intérêt que suscite dans les milieux cultivés la « Weltanschauung » catholique, et le succès que rencontrent, chez les étudiants, des missionnaires surnaturellement et naturellement équipés. Pour une communauté chrétienne d'environ 130.000 âmes, les étudiants catholiques sont plus de 1300, et les étudiants sympathisants largement plus nombreux ; mais le Japon compte peut-être 200.000 élèves dans l'enseignement supérieur (80.000 au système « sévère », avant-guerre ; très élargi par les Américains) !

Il faut livrer et gagner la bataille universitaire. Car, comme nous le disions plus haut, c'est encore et toujours l'Université qui prépare les élites. Il ne faut pas être très au courant des affaires de Chine pour savoir quel rôle ont joué et jouent les étudiants dans la préparation et l'affermissement du nouveau pouvoir. Et il faudrait être aveugle, ou stipendié, pour nier le péril communiste parmi les étudiants japonais, et çà et là parmi les étudiants indiens ou indonésiens.

IV

Il y a d'ailleurs beaucoup d'idéal en ces déviations. Ces jeunes hommes sont indignés de la misère sans nom où croupissent chez eux les masses laborieuses, surtout le nouveau prolétariat industriel ; ils condamnent les conditions de travail — et ils ont parfaitement raison — de plus d'une usine asiatique.

Ils demandent à notre Eglise, quand elle les censure : « C'est fort bien ; mais qu'avez-vous fait, ou au moins qu'allez-vous faire ? »... On ne combat pas le communisme par des pelotons d'exécution ou des traits éloquents ; mais en semant du bien-être, de la santé, de la liberté,

de la joie, de l'espoir ; pour l'autre vie certes, mais déjà pour celle-ci. La fraternité est le signe de Dieu ; l'amour du pauvre est le précepte du Christ.

En Asie comme en Europe, la question ouvrière passe à l'avant-plan. Des millions d'hommes sont engagés dans le prolétariat, et le phénomène va s'accélérant.

Les effectifs industriels, du Japon d'une part, de l'Union Sud-Africaine d'autre part (pour prendre deux exemples que nous avons sous la main) avaient augmenté de plus de 50 % entre 1929 et 1938 ; la progression a continué ; et elle vaudrait (croyons-nous) pour beaucoup d'autres pays, notamment pour l'Inde et le Congo Belge.

Ces masses nouvelles, il faut les canaliser, ou sinon elles noieront tout. Les missionnaires le voient de plus en plus. C'est pourquoi tout un effort se dessine, qu'il faudra largement déployer, dans le domaine *social*.

Les Universités catholiques ont créé ou renforcé des Facultés de sciences sociales et économiques, qui rencontrent un réel succès. Les maisons d'édition commencent à lancer des brochures documentaires, et les revues à publier des articles sur les questions sociales. Hélas, on n'a même pas encore, en plus d'une grande langue asiatique, la traduction des Encycliques sociales. Heureusement, dans l'Inde, le clergé sait fort bien l'anglais ; il en est partiellement de même au Japon ; on n'ose en dire autant de la Chine. Des cercles d'études, groupant les étudiants des Universités non-chrétiennes autour de quelques-uns de leurs amis chrétiens, ont surgi çà et là, notamment au Japon.

Voilà pour former l'opinion. Mais il faut d'urgence passer à l'action. Et l'objet de cette action ne fait pas de doute ; les missionnaires en ont assez parlé ; il faut des écoles techniques et des organisations ouvrières.

Là aussi, il apparaît bien qu'en Asie comme en notre Europe, certains jugements de valeur soient à réviser. La multiplication de l'enseignement secondaire « théorique », dit de formation générale, a inondé l'Inde d'un flot de pseudo-intellectuels qui, cherchant vainement une place où ne point salir leur complet veston, deviennent des déçus, des aigris, des ratés. En Afrique, et notamment dans notre Congo, le faux « évolué », faraud, jouisseur et peu malin commence à constituer un danger public.

Il importe qu'on remette en honneur les professions manuelles, qu'on y pousse après leurs études primaires nos chrétiens, qu'on leur offre par conséquent des écoles techniques. Quiconque en voudra ouvrir, dans l'Inde par exemple, s'assure la sympathie du peuple, l'appui du gouvernement, et le succès quant au nombre de candidats. Quiconque a vu les écoles techniques missionnaires de Kurséong, Calicut et ailleurs, travailler les textiles et le bois, le cuir et le fer, et

forcées de refuser commandes et élèves trop nombreux, ne peut douter de l'urgence, de l'utilité que revêtent pareilles initiatives...

Mais cela, c'est la jeunesse. Il y a les hommes faits, le prolétariat déjà au travail, ces 40.000 ouvriers par exemple que groupent à Jamshedpur (Inde du N.), les aciéries Tata, les secondes en grandeur de tout le Commonwealth, ces dockers, ces mineurs, ces métallurgistes, ces cueilleurs de thés, ces pêcheurs et tant d'autres.

Certaines régions missionnaires, où se rencontrent de forts groupes de fidèles en des territoires relativement restreints, peuvent constituer leurs propres œuvres sociales. Je songe par exemple au Chota-Nagpur, dans l'Inde septentrionale. Fondée voici 80 ans par ce pionnier génial, le jésuite C. Lievens, la mission du Chota-Nagpur réunit 400.000 chrétiens sur un espace relativement petit. C'est ainsi que l'on a pu organiser pour eux, et même pour un certain nombre de païens, une Banque de dépôts et de prêts à base coopérative, un bureau de placement fort couru, une imprimerie très bien montée, des écoles textiles, etc... Actuellement le Chota-Nagpur, la seule conquête massive qui ait réussi dans l'Inde moderne, présente un réconfortant spectacle : celui d'une chrétienté fortement appuyée sur toute une structure sociale.

Les exemples de ce genre restent malheureusement rares. Presque partout, du reste, les chrétiens sont si clairsemés qu'il serait inopportun et même impossible de les organiser sur eux-mêmes uniquement. Il faudra nécessairement les orienter, en les protégeant, en les éclairant, vers les organisations professionnelles ou syndicales non confessionnelles. Et peut-être n'est-ce pas tout mal ; car dans ces pays laisser les chrétiens entre eux, ce serait parfois s'exposer à leur donner la mentalité du ghetto. Mais que d'efforts demandera au missionnaire prêtre le travail social ! Et ne vaudrait-il pas mieux que des *missionnaires laïcs* s'en chargent ?... On n'en trouve malheureusement guère.

Pourtant la besogne est urgente. Après avoir visité les pêcheurs chrétiens du Travancore et les paysans chrétiens du Maduré, les ouvriers chrétiens de Calcutta, de Shanghaï, les petites gens de Nagasaki ou de Tokyo, après avoir constaté les « autres efforts » faits pour noyauter ces masses, nous croyons pouvoir affirmer qu'il est temps de tout faire si l'on ne veut pas être devancé, que l'âge féodal des dominations incontestées et des résignations sans ressort est en train de disparaître. Souhaitons que ce soit par évolution, et non par la révolution que postule une misère trop lourde ou trop prolongée.

La vraie révolution, ce peut être : nous. A condition que nous apportions aux masses africaines et asiatiques, non un christianisme européen et bourgeois, dominateur et raidi, mais le « joyeux message » de la vraie liberté, de la vraie fraternité.

Le « fatalisme », tant décrit, des pays missionnaires fait place à un immense « réveil ». M. René Grousset, il y a vingt ans, en discer-

nait déjà les premiers signes pour l'Asie, en un précieux petit livre; mais c'est devenu maintenant un mouvement de fond, une aspiration énorme et exigeante; la soif d'une doctrine qui rende à chaque homme l'intelligence du sens de la vie, d'un mouvement qui donne la liberté de suivre ce sens, et d'arriver ainsi au bonheur. Et c'est pourquoi le message, plus que jamais, aux temps modernes, doit être de charité, d'amour mutuel, de secours concret.

Il y a eu parfois un peu, dans les missions, l'église des colons et l'église des colonisés (et c'étaient même des bâtiments différents); il y a eu, çà et là, l'église des blancs et l'église des colorés (et des barrières, de vraies barrières en bois, s'élevaient entre elles). Il y a eu, à cause des différences de race, de langue, de situation sociale, certains cloisonnements émiettants, affaiblissants, sur lesquels on nous permettra de ne pas donner des précisions qui pourraient être fournies.

Un Chinois, un Indien pourraient nous dire, et ils nous ont dit : Vous venez nous prêcher l'unanimité; si vous commenciez par vous entendre entre vous : européens et indigènes; catholiques, protestants et orthodoxes ? Paroles amères, injustes partiellement, mais qui doivent faire réfléchir.

La civilisation, peu à peu, devient une; l'aspiration à une société qui embrasse toute l'humanité, se fait plus vive. Cette société, il lui faudra une âme, un principe intérieur, aussi vaste et plus vaste qu'elle-même. Le christianisme, divisé, partagé, cloisonné de trop de manières, ne perd-il pas de sa puissance unifiante ?... Et pour en faire un jour l'âme d'une terre nouvelle, ne faut-il pas en terre missionnaire surtout le montrer uni dans la charité... Ou alors un autre se présentera, toutes forces unies dans la lutte...

V

Ce vaste effort sera difficile; et les missionnaires d'Europe ou d'Amérique y sont encore nécessaires pour bien longtemps. Cependant, aucun d'entre eux ne peut perdre de vue qu'il est un *provisoire*; et chacun d'entre eux doit considérer, à la fois comme son devoir et son espoir, le remplacement progressif des forces « missionnaires » par les forces autochtones : clergé, religieuses, chrétiens apostoliques... C'est pour nous une question d'obéissance puisque, depuis longtemps déjà, en ce domaine, les Papes ont parlé, comme le rappelait un volume sur l'Eglise Indigène. C'est une nécessité tactique et psychologique, autant qu'une exigence théologique.

Car (et voilà un nouveau « fait majeur » que l'apostolat ne peut méconnaître) l'Asie devient de plus en plus impatiente de toute ingérence étrangère. Il y a déjà presque dix ans, le Japon exigeait le remplacement de tous les évêques étrangers par des dignitaires autoch-

tones... Les Indiens proclament bien haut maintenant que la détermination du Portugal de rester à Goa malgré tout constitue « un défi provocant et insultant non seulement pour l'Inde mais pour toutes les nations ressuscitées de l'Asie ».

Et nous voyons actuellement en Indonésie le seul évêque indigène, un jésuite, Mgr Sugijapranata, servir de porte-parole et de bouclier à toute l'Eglise de son pays. L'Afrique, aussi, demande ses prêtres et ses évêques.

Dieu soit loué, l'effort des missionnaires pour l'Eglise autochtone, dont on trouve de belles preuves dès le temps de S. F. Xavier, a pu, en nos temps modernes, se déployer plus largement pour toutes sortes de raisons.

La politique de l'Eglise, dans ses nominations aux charges importantes, a été nettement dans le même sens. Actuellement, au Japon, le personnel étranger n'est plus que de 976 personnes, tandis que le personnel autochtone atteint 3525 (80 %), et compte notamment presque 2000 religieuses. La Chine, qui gardait plus de 5000 étrangers, a presque 30.000 ouvriers autochtones (85 %). L'Inde, avec 5000 étrangers aussi, possède plus de 40.000 apôtres nés du pays soit presque 90 %. L'Afrique même, si l'on y rencontre encore environ 23.000 étrangers, a par ailleurs 127.000 indigènes, soit plus de 80 % des forces.

Au total, le monde missionnaire, en même temps que 45.000 ouvriers étrangers, peut montrer avec fierté 237.000 travailleurs du pays, soit plus de 80 %. Les 4/5 des forces — en somme — sont désormais tirées des pays mêmes.

Pour ce qui regarde la proportion des nationaux dans l'épiscopat, le Japon vient en tête avec... 100 %. L'Inde suit, avec environ 40 % ; puis la Chine, l'Indonésie. Prions pour les pasteurs indigènes ; ils ont et auront à faire face à des situations difficiles. Certes, ils jouissent d'emblée chez leurs compatriotes d'une estime et d'un accès que très peu d'Européens peuvent acquérir au même point. Mais, dans les temps troublés que nous vivons, tandis que se font et se défont les systèmes politiques, demandant à l'Eglise si elle est « l'amie de César », les évêques indigènes auront à dire des mots, à prendre des décisions, lourds de conséquence.

Ils le savent et ils comptent sur la sympathie, la compréhension des chrétiens d'Europe et d'Amérique. Aidons-les, selon la parlante expression du P. Charles, maintenant devenue classique, à planter, à enraciner l'Eglise en chaque terre.

C'est par eux et par leurs prêtres, leurs frères, leurs religieux que la foi prendra en effet racine ; et, désormais, sans eux, elle ne pourrait que mourir, d'une mort lente ou violente, et (oserons-nous l'avancer ?) d'une mort qui serait dans ce cas méritée...

Nous avons voulu, dans cet article, montrer le paganisme tel qu'il est aujourd'hui, c'est-à-dire *écartelé* entre *deux tendances* : d'une part le spiritualisme (celui de ses propres religions, et celui infiniment plus haut et essentiellement différent du christianisme) ; d'autre part le matérialisme antireligieux (dont la forme la plus vigoureuse nous est bien connue).

Le résultat de cet écartèlement n'est pas partout d'égale importance ; pour le moment, le destin du monde missionnaire — au point de vue religieux aussi — semble dépendre surtout de l'Asie orientale et du Centre africain.

Cet écartèlement joue actuellement à sa puissance maxima dans les centres de concentration humaine qu'ont créés l'industrie et le commerce.

Il semble donc que les « canaux naturels », par où s'infiltrera le Divin Message, passent aujourd'hui par le domaine universitaire et technique, social et charitable... Devant l'urgence de la concurrence matérialiste, on peut songer par ailleurs, non certes à des compromis dogmatiques toujours néfastes, mais à une trève-Dieu — en certains secteurs — de tous ceux qui cherchent ce Dieu, fût-ce à tâtons.

Surtout, il faut appeler de tout cœur une rapide et massive augmentation des contingents missionnaires, tout particulièrement des forces apostoliques autochtones, en même temps qu'un renforcement de la formation religieuse et technique. Il en est grand temps.

Louvain. Joseph MASSON, S. I.

TÉMOIGNAGE ET PRÉDICATION MISSIONNAIRE DANS LES ACTES DES APÔTRES

L'occasion de cette étude a été fournie par un article de M. Cerfaux, article trop peu connu en raison de la guerre (1). La qualité de l'auteur suffirait à recommander le travail, mais la portée du contenu oblige à une attention plus marquée encore : cet article, en effet, pour ce qui tient aux *Actes des Apôtres,* met en question les conclusions auxquelles notre précédente étude était parvenue (2). Nous apporterons donc nos premiers soins à examiner de près la position de M. Cerfaux; nous étudierons ensuite *positivement* les rapports entre le témoignage et le kérygme (ou prédication missionnaire), pour conclure par quelques considérations sur les liens existant entre le kérygme et la mission. Nous constaterons ainsi que témoignage et mission constituent un double fondement du kérygme, d'après les *Actes des Apôtres.*

La position de M. Cerfaux et la nôtre.

Il est malaisé de tenter un résumé fidèle d'un article de M. Cerfaux, plus ambitieux encore de prétendre trouver en défaut un tel maître. Nous ne voulons nier ici ni la nouveauté, ni la valeur, ni la richesse des aperçus contenus dans les quelques pages auxquelles nous nous référons. Faisant l'inventaire des éléments du premier témoignage apostolique à Jérusalem, elles en distribuent l'exposé sous quatre chefs : les témoins et l'objet de leur témoignage, témoignage et message, le rôle de l'Esprit Saint, le témoignage dans les persécutions. Soulignant la coloration très particulière de ces premières prédications apostoliques à Jérusalem, M. Cerfaux en vient à établir une forte opposition entre le témoignage et le message (ce que nous appelons kérygme). C'est ce point seul que nous voulons mettre en lumière et envisager d'une façon critique, en nous appuyant sur la teneur des textes.

Nous ne pensons pas déformer la pensée du maître en caractérisant ainsi, d'après lui, témoignage et message : le premier a pour auteurs les Douze, pour objet éminemment la résurrection du Christ, pour théâtre la Ville Sainte, et pour destinataire le peuple juif; le second

(1) *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes,* dans *Angelicum,* XX, 1943, p. 166-183 (volume offert en hommage au R. P. Vosté).

(2) *Qu'est-ce que le kérygme ?,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* novembre 1949.

est adressé à toutes les catégories d'hommes par tous les prédicateurs, en dehors de Jérusalem, et il porte sur toute la vie du Christ. Ainsi donc opposition assez radicale entre le témoignage rendu par les apôtres, à Jérusalem, et le message annoncé en dehors de la Ville par les hérauts chrétiens. « La distinction, dit M. Cerfaux (p. 171), entre le témoignage (à Jérusalem) et le message (au loin) est nettement marquée dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie ». Se fondant sur l'emploi des mots techniques grecs, il montre que le rôle des Douze à Jérusalem était non d'annoncer la parole, mais de témoigner, et que le message était réservé à Paul et aux apôtres devenus itinérants. Le témoignage rendu à Jérusalem avait une portée messianique (3), en cela qu'il participait aux épreuves et contradictions du Messie, et une note juridique, par la solennité officielle dont il était entouré. On se trouve donc devant une sorte de revision du procès du Christ (4), les apôtres se levant comme des témoins à décharge pour laver sa mémoire et revendiquer sa réhabilitation.

L'analyse menée par le savant exégète est extrêmement précieuse et rend bien compte de la coloration diverse que prennent dans les *Actes* le témoignage de Pierre et celui de Paul. Le rapprochement de ces notions avec le procès du Christ et en général avec les démarches juridiques, quoique déjà connu, prend ici un relief nouveau. Le fait de souligner l'aspect messianique des attitudes apostoliques, montrant la continuité des *Actes* avec les évangiles et même l'A. T., accentue un trait trop peu considéré jusqu'ici. Pourtant, comme on l'a déjà remarqué (5), on aurait tort de pousser trop loin la distinction entre témoignage et message. A en croire M. Cerfaux, l'un et l'autre n'auraient quasi aucun point commun : les apôtres à Jérusalem sont témoins et en aucune manière hérauts. Ce qui nous obligerait à rayer de la liste des kérygmes (6) tous les discours qui précèdent l'intervention du mot technique dans les *Actes*, pratiquement tout ce qui précède la conversion de Saul. En toutes ces circonstances les apôtres feraient une déposition d'ordre juridico-religieux sans se préoccuper d'annoncer le Christ.

Cette façon de voir nous semble excessive, soulignant outre mesure un aspect par ailleurs réel. Avant d'étudier ce qu'est en lui-même le

(3) *Ibid.*, p. 175-182. Le cas typique est fourni par l'exemple d'Etienne; cfr Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 312 (à propos de la ressemblance entre les procès de Jésus et d'Etienne).

(4) « On entrevoit comme une revision du procès du Christ : les Juifs l'ont renié devant Pilate, maintenant, il a ses témoins pour affirmer qu'il est Messie », *art. cit.*, p. 168.

(5) Cfr Jacques, *L'apostolat de Saint Pierre auprès des Juifs*, dans *Revue diocésaine de Namur*, II, 1947, p. 155. Cet article est par ailleurs dépendant du travail de M. Cerfaux. Cfr l'affirmation du P. Spicq : « μαρτύριον est synonyme de κήρυγμα... ; c'est une désignation technique du message chrétien » : *Les Epîtres pastorales*, p. CLXXXI, n. 11.

(6) Cfr *N.R.Th.*, novembre 1949, p. 920, n. 31.

témoignage, il convient de montrer qu'il n'exclut ni absolument, ni de fait dans les cas envisagés ici, la présence du kérygme. En effet le témoignage n'est pas réservé aux Douze et n'a pas forcément pour théâtre Jérusalem, et inversement le message n'est pas l'apanage exclusif de ceux qui ne sont pas apôtres; enfin les textes nous montrent la coïncidence concrète des deux réalités.

Ce qui nous oriente dès l'abord en cette direction, c'est le mot du Christ au jour de l'Ascension : *eritis mihi testes...* (I, 8), déclaration qui, selon presque tous les commentateurs, livre l'intention foncière de l'auteur des *Actes,* sinon son plan. Le témoignage des apôtres ne doit pas se cantonner à Jérusalem, mais s'étendre au monde entier, lequel domaine sera précisément de fait celui de leur prédication. Le rapprochement de la finale des évangiles nous précise cette mission de témoignage confiée aux apôtres (ou plus largement aux disciples, Lc, XXIV, 33). D'après Lc, XXIV, 46 ss., ils seront témoins de ceci : « que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts, et qu'en son nom on prêcherait (κηρυχθῆναι) la pénitence... *à toutes les nations, à commencer par Jérusalem* ». Marc et Matthieu sont plus explicites encore en déclarant : « Allez par l'univers entier, *prêchez...* ». Ce dont Marc note l'exécution : « Pour eux, ils s'en allèrent *prêcher* partout » (donc aussi à Jérusalem). Le travail des apôtres aussi bien que celui des disciples, à Jérusalem autant qu'ailleurs, peut et doit s'appeler kérygme aussi exactement que témoignage.

Un texte des *Actes,* dont M. Cerfaux esquive trop facilement la difficulté (X, 42) (7), nous permet d'emblée les mêmes conclusions. Pierre vient de faire allusion à la résurrection du Christ et ajoute : « Il *nous* a prescrit de *prêcher au peuple* et d'*attester...* » (7). On voit les Douze exécuter cet ordre tout au long de la première partie des Actes. Parfois un mot, équivalent de κηρύσσειν, vient souligner cet aspect kérygmatique de leur activité : « Les jours entiers se passaient pour eux soit au Temple, soit dans les maisons, à enseigner et à prêcher (εὐαγγελιζόμενοι) le Christ Jésus » (V, 42) (9).

---

(7) « Pierre instruit en ce moment Corneille et les siens; il peut déjà préparer le langage qu'on emploiera dans le monde des Gentils », *art. cit.,* p. 172. Mais le mot rapporte une parole de Notre-Seigneur et porte sur toute l'activité apostolique passée. D'ailleurs cette « préparation » anticipative paraît bien subtile.

(8) La juxtaposition des deux termes montre que les deux expressions, loin de s'exclure, sont voisines et presque synonymes. Il s'agit d'annoncer le kérygme *au peuple,* ce qui va contre l'affirmation de M. Cerfaux, *loc. cit.,* p. 171 : « Le témoignage, c'est pour le peuple...; dans la diaspora... il y a « annonce » ou « message » plutôt que « témoignage ».

(9) En d'autres termes toute leur activité était soit catéchétique, soit kérygmatique. Cela n'exclut point leur fonction de témoins, mais celle-ci n'est pas exclusive. Sur la fréquente identification pratique de εὐαγγελίζεσθαι et κηρύσσειν, voir Kittel, *Theol. Wörterb.,* III, 703, 15 et II, 713. — Le message de l'ange, délivrant les apôtres de leur prison, apporte une confirmation de notre point de vue. Il ne leur dit point : allez témoigner, mais : allez et, vous tenant

L'office des apôtres, dès la Pentecôte, est donc bien à la fois de témoigner et d'annoncer le kérygme, même s'il faut accorder que le premier aspect prend, en suite des circonstances, une place plus apparente et plus consciente. Inversement la fonction de ceux qui ne font pas partie des Douze ne sera pas uniquement de proclamer le message, mais aussi de témoigner. C'est assurément le cas de Paul dans la vocation et la vie duquel le témoignage tient une place si considérable ([10]). C'est même celui d'Etienne, qui pourtant ne semble pas avoir jamais vu le Christ ressuscité, ni fréquenté le Christ vivant. Le titre de témoin est attribué à Etienne par rapport au Christ, dans une réponse de Paul à son Seigneur ([11]).

Il nous faut donc conclure de ce rapide examen que contrairement à ce que voudrait M. Cerfaux, il n'y a pas une telle opposition entre le témoignage et le kérygme. Le premier n'est pas réservé aux Douze, ni le second aux autres ([12]). Certes le message des Douze est beaucoup plus marqué de l'aspect testimonial et pour une part, juridique, que celui des autres, et il y a dans l'attitude et le comportement de Paul quelque chose de plus mobile, de plus dynamique, en un mot de plus kérygmatique, mais le témoignage des premiers s'exprime par la parole qui est tout ensemble kérygme, et le message de Paul comme celui d'Etienne n'est jamais privé de sa portée de témoignage. Ainsi l'opposition, réelle et fondée, semble ramenée à de justes proportions ([13]).

---

debout dans le Temple (attitude du héraut), annoncez au peuple (prêchez ouvertement, trad. Buzy) toutes les paroles de cette vie, V, 20. Ils doivent annoncer le message au peuple juif et dans Jérusalem. Ce texte n'a pas été relevé par M. Cerfaux. — On pourrait rappeler enfin la variante du *Codex Bezae* pour I, 2, où le Christ donne proprement à ses apôtres l'ordre de *proclamer* l'évangile.

(10) Non seulement Paul reçoit la mission d'être témoin du Christ, XXII, 15; XXVI, 16; mais il rend effectivement ce témoignage, XVIII, 5; XX, 21-24; témoignage que les Juifs refuseront, XXII, 18; mais qu'il continue d'offrir aux petits et aux grands, XXVI, 22 (je continue de *prêcher*, traduit Buzy), donc à tous aussi bien païens que Juifs.

(11) XXII, 20. Cfr L. Cerfaux, *art. cit.*, p. 170. Celui-ci note que le titre de témoin est donné à Etienne par référence aux persécutions messianiques, *ibid.*, p. 175 ss. Il ne faut pas voir ici une allusion à la vision du Christ glorieux par Etienne mourant, comme le suggère Strathmann, *Theol. Wörterb.*, IV, 498, ni l'expression technique ultérieure de martyr. Il est plus simple et plus obvie de voir ici une référence au témoignage rendu par Etienne au Christ, aussi bien avant son arrestation, VI, 8, 10, qu'après, *ibid.*, 7; cfr Luc, XXI, 12-15, en un mot de toute son activité kérygmatique.

(12) Comme l'a bien vu saint Thomas, le témoignage se rend en prêchant, cfr II, 40 : « Illi, quibus manifestata est resurrectio Christi, fuerunt resurrectionis testes... *hoc autem testimonium ferebant publice praedicando* ». *Sum. theol.*, III, q. 55, art. 1, 2.

(13) De ces affirmations, on trouverait la confirmation dans les textes ecclésiastiques anciens. S. Pierre est souvent appelé héraut quand on rapporte ses premiers discours des *Actes*. Ainsi S. Irénée : « *Manifestam praeconationem* Petrus cum Joanne *praeconavit*,... ». *Adv. Haer.*, III, XII, 3; *P.G.*, VII, 895-896; cfr 893, 894, 896 (pour l'ensemble des apôtres). — De même Cyr. Hier., *Catech.*, XI, 3; *P.G.*, XXXIII, 693 : « Petrus apostolorum et supremus Ecclesiae

Les excès d'interprétation de ce genre viennent peut-être du fait qu'on dissocie trop le mot et la chose d'une réalité scripturaire sans assez l'envisager au concret. De là vient qu'on s'attache uniquement à l'examen du mot, sans assez se souvenir que la chose peut se présenter et exister sans que le mot soit prononcé. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, il y a de fait dans l'Ecriture des kérygmes où le mot technique n'est pas rapporté, et de même des témoignages sans le mot. Certes l'examen philologique des textes reste la base indispensable et la plus sûre, mais des textes eux-mêmes on peut extraire la notion d'une réalité, que nous retrouverons alors légitimement en des passages où n'apparaît point le mot technique.

Témoignage et kérygme.

L'approfondissement de la notion de témoignage à partir des textes va nous permettre d'enrichir ce que nous savons du kérygme, quitte à voir ensuite en quoi ils diffèrent. D'après l'évangile de saint Jean et l'Apocalypse, le grand témoin, le témoin fidèle est Jésus : il dit ce qu'il a vu dans le sein du Père (Jn, I, 18; VIII, 38), il raconte le Père et c'est pour cela même qu'il est venu ici-bas, pour rendre témoignage à la vérité. Sa vie tout entière fut un témoignage, sa mort surtout l'a été, et Paul s'écrie plein d'admiration : « Il a rendu témoignage sous Ponce-Pilate — quel beau témoignage ! » (*I Tim.*, VI, 13; II, 6-7) (14).

A sa suite les apôtres auront à témoigner (15) : ce sera leur mission propre. Témoigner non plus seulement du Père entrevu à travers le Fils, mais du Fils lui-même qui apporte à tous la vie éternelle et le salut. De ce témoignage, le Christ fait un devoir strict et précis à ses apôtres (*Act.*, I, 8 : Vous serez mes témoins, c'est-à-dire dans un sens riche et complexe : vous serez des témoins qui m'appartiennent et des témoins qui rendent témoignage de moi, de ma doctrine, de mes mystères). Les apôtres sont témoins du Seigneur comme sa possession et comme ses organes, ses hérauts. Ce témoignage s'effec-

---

praeco ». — Augustin., *Tractatus 23, De natali SS. Petri et Pauli*, 2; éd. Morin, p. 88 : « coepit evangelizare Christum... » Le texte de *I Clem.*, V, 4-7, sur lequel s'appuie M. Cerfaux, *art. cit.*, p. 175 n. 3 et 183, se comprend sans peine, car Paul mérite beaucoup plus le titre de héraut que Pierre. Par ailleurs μαρτυρήσας, *ibid.*, V, 4 « doit s'entendre au double sens de la prédication publique et du témoignage du sang » (Hemmer in h. l.) et il est dit aussi de Paul, *ibid.*, V, 7. Enfin le terme κηρύσσοντες est employé en général pour les Douze, *ibid.*, XLII, 4, cfr 3.

(14) Trad. de J. Mouroux, dans un excellent article de la *Revue Apologétique* (1937, t. 65, p. 131), sur le témoignage dans saint Paul. Cfr C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, p. 61. Le témoin est avant tout celui qui a vu, qui a une expérience personnelle directe : cfr *Act.*, I, 21-22; XXIII, 11. Paul témoin du Christ ressuscité : *1 Cor.*, XV, 15; cfr *1 Joan.*, I, 2.

(15) C'est ce que nous rapporte saint Luc en deux endroits : dans son évangile, XXIV, 48, et au début des *Actes*, I, 8. Jn, XV, 27 est plutôt une anticipation de l'avenir qu'un ordre proprement dit.

tuera avant tout par le kérygme, y compris le sceau que lui apporteront la contradiction et la mort : voilà pourquoi le Christ assigne aux Douze comme champ d'action le monde entier.

Il suffit d'illustrer de quelques exemples ce lien qui existe entre le kérygme et le témoignage. Avec une force particulière, Paul atteste devant Agrippa qu'il se tient debout, rendant témoignage aux petits et aux grands, avec le secours de Dieu qui ne lui a pas manqué jusqu'à ce jour. Le Seigneur l'avait prévenu que son témoignage serait refusé à Jérusalem et, malgré sa résistance, l'envoie proclamer le message aux nations lointaines (XXII, 18). Dans ses divers emplois, le mot διαμαρτύρομαι, propre à Luc et à Paul, nous apparaît éminemment kérygmatique : c'est un témoignage solennel qu'il connote, en relation étroite avec la prédication apostolique (16). Le contenu du kérygme nous est souvent explicité à propos de la notion de témoins : être témoins du Christ, de sa résurrection, de sa seigneurie, c'est l'office propre des hérauts (17). On songe au rapprochement que Luc fait lui-même dans le prologue de son évangile entre les témoins oculaires *ab initio* et les serviteurs de la parole. C'était parce qu'ils avaient vu qu'ils étaient chargés et contraints de parler (cfr *Act.*, IV, 20).

Cette relation entre le témoignage et le kérygme colore celui-ci de traits nouveaux et bien caractérisés. Nous le comprendrons mieux en rapprochant le kérygme de chacune des grandes catégories de témoignage. Celui-ci qui pourrait se définir génériquement ainsi : une parole qui affirme et qui enseigne, fondant sa véracité sur l'autorité personnelle de celui qui parle, — comporte plusieurs variétés : entre autres le témoignage *historique* ou simple attestation d'un fait, le témoignage *juridique,* le témoignage *biblique,* les deux premiers dans la ligne logique de l'esprit grec, le troisième dans la ligne symbolico-ontologique de l'esprit sémitique (18). Confronter le kérygme avec chacune de ces variétés nous fera mettre en lumière quelques autres de ses éléments constitutifs et ne sera pas dépourvu d'enseignement pour notre apostolat moderne.

Le témoignage *historique,* au sens le plus général, rapporte un fait passé qui a pour garantie la propre autorité du témoin. Peut-on dès

---

(16) Tous les passages des *Actes* où intervient ce mot (sauf XX, 23) portent plus ou moins directement sur la prédication de Pierre, II, 40; VIII, 25; des apôtres, X, 42; de Paul surtout, XVIII, 5; XX, 21, 24; XXIII, 11; XXVIII, 23.

(17) Le mot ῥῆμα est spécialement riche et fréquent dans les *Actes* (13 fois) et très particulièrement orienté vers l'apostolat (contrairement à son utilisation dans saint Paul).

(18) Voir à ce sujet l'excellente étude de Ragnar Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen « Wort Gottes », « Evangelium » und « Zeugnis »*, Stuttgart, 1939, spécialement les pp. 599-615 sur les *Actes*. Voir aussi les articles du *Theol. Wörterb.* de Kittel sur la famille de mots concernant le témoignage.

lors assimiler le kérygme des *Actes* à un pur témoignage historique ? Certes, pour une part le héraut atteste un fait passé, que ce fait concerne la vie, la mort ou la résurrection du Christ, ou encore l'accomplissement de cette prophétie qu'est toute l'ancienne Alliance. Mais plus encore le héraut atteste un fait présent et même à venir : Dieu qui sauve, avec l'accent eschatologique que contient ce mot, salut déjà commencé et toujours à venir. Par ailleurs nous ne sommes pas ici dans l'histoire pure, mais dans l'ordre religieux, dans l'histoire religieuse, et non dans l'ordre purement scientifique, humain, profane. Car ici intervient la notion de foi. Le héraut est un croyant et il témoigne de faits dont il a saisi la valeur et le sens grâce à la foi (19).

De plus, nous sommes en présence de vérités qui engagent la vie, qui postulent une attitude morale. Il est facile de croire en un fait purement historique, p. ex. l'existence de Napoléon ou de New York, mais adhérer avec toute son âme au fait de la résurrection du Seigneur est beaucoup plus périlleux et gros d'effets inquiétants. Les vérités chrétiennes jugent, divisent et départagent les bonnes volontés des mauvaises, les fils de lumière des âmes de ténèbres. La venue du Royaume est un jugement et le témoignage chrétien exige de l'auditeur une démission de soi, une conformation au moins inchoative au contenu du message, que rien ne requiert du simple auditeur d'un témoignage historique. Celui-ci est tout à fait impuissant à définir le kérygme chrétien.

A première vue, le témoignage *juridique* ne peut rendre compte lui non plus du contenu du kérygme, et pourtant ici nous touchons de plus près au but. Le témoignage rendu devant les tribunaux, portant sur un fait passé, a ceci de particulier que l'engagement personnel du témoin est beaucoup plus grave et solennel. Il est remarquable que les kérygmes des *Actes* revêtent souvent les conjonctures extérieures, le cadre et même les caractéristiques d'un procès. Beaucoup d'entre eux se prononcent devant un tribunal (20). Le Christ avait affirmé qu'alors le Saint-Esprit en personne parlerait par les hérauts de l'évangile (21) ; lui-même confessera devant les anges, assesseurs de Dieu, celui qui l'aura confessé devant les hommes (Lc, XII, 8-9).

---

(19) Le Christ n'est pas apparu à « tout le peuple, mais aux témoins d'avance choisis de Dieu », X, 41.

(20) Ainsi le discours de Pierre, IV, 8-12 ; V, 29-32 ; d'Etienne, VII ; de Paul, XXVI, 2-23 ; XXIV, 24 ss. Certains, comme Chrysostome, ont même pensé que le kérygme d'Athènes avait eu lieu devant le tribunal de l'Aréopage ; Jacquier, dans son commentaire, p. 526, croit qu'il n'y a pas eu de procès, mais une sorte d'enquête juridique ; cfr aussi Ramsay, *S. Paul, the Traveller and the Roman Citizen*, Londres, 1903, p. 243 ss. On pourrait encore citer les kérygmes de Philippes, XVI, 31-32 ; de Jérusalem devant la populace, XXII, 1-21 ; de Rome, XXVIII, 23 ss., où Paul était accusé, sinon prisonnier ; cfr *II Tim.*, IV, 17.

(21) Cfr Mt., X, 19-20 ; Mc, XIII, 11 ; Lc, XXI, 15 ; avec l'explication qu'en donne M. Cerfaux, *art. cit.*, p. 179. Pour la première citation, il donne par erreur XXIV, 18. Cfr aussi Luc, XII, 11-12.

Entre le kérygme et le témoignage juridique, il y a un lieu de rencontre plus central. De même que, devant un tribunal, la parole d'un témoin prend une intensité, une puissance, une publicité plus notables, de même le kérygme a ces caractères de force, de solennité, d'intensité dans l'affirmation, cet aspect public. En ce sens, le héraut chrétien est toujours un témoin juridique dans le grand procès engagé entre Dieu et le monde. Il est celui qui défend et prend à cœur la cause de Dieu, celui qui défend, qui blanchit et innocente Dieu, si l'on ose dire. Il montre sa providence et sa bonté à l'œuvre et jamais en défaut (cfr *Act.*, XIV, 17), son amour prenant toujours l'initiative du bien et du salut (*ibid.*, III, 26; cfr XXVI, 17-18). Déjà les prophètes de l'Ancienne Loi avaient joué ce rôle de défenseurs de Dieu et de témoins à décharge ([22]). Nous parvenons ici presque à la notion scripturaire ou sémitique du témoignage, et qui ne voit que nous avons de beaucoup dépassé le plan proprement juridique ? On ne pouvait y enfermer strictement le kérygme.

D'ailleurs de nombreux kérygmes des Actes sont tout à fait indépendants du cadre ou du contexte juridique temporel (ex. Pierre à la foule et à Corneille, Philippe à l'eunuque...) et l'aspect réel que nous venons de souligner, de procès entre Dieu et le monde, pourrait aussi bien s'exprimer sous d'autres images, celles de lutte entre Dieu et Satan, de libération d'esclave ou de prisonnier, d'annonce d'une volonté ou d'une action de Dieu. Assumant les richesses du témoignage spécifiquement juridique, le kérygme ne consent pas à s'y inclure et progresse au delà.

Contrairement aux deux variétés de témoignage jusqu'ici envisagés, celui que nous appelons *scripturaire* ou *sémitique* comporte moins l'assertion *d'un fait passé* dont on certifie la réalité, que l'annonce solennelle *d'une volonté divine qui concerne l'avenir*. Ainsi les prophètes témoignaient pour Dieu ([23]) et pour sa volonté de salut dans le grand conflit eschatologique qui met aux prises Dieu et Satan. C'est en ce sens qu'ils sont prophètes, c'est-à-dire qu'ils parlent au nom de Dieu (προ-φημι). Avec ce nouveau sens du mot témoignage, nous sommes entrés dans un monde nouveau, où la notion de kérygme va prendre sa pleine dimension.

Le kérygme annonce des faits passés, mais qui sont garants d'une volonté de Dieu présente, et riches d'effets à venir, soit extérieurs, soit intérieurs. Comme le témoignage biblique, le kérygme regarde résolument l'avenir et non le passé, et même l'avenir le plus éloigné, puisqu'il est tout imprégné d'atmosphère eschatologique. Il atteste des

---

(22) Ainsi Isaïe, V, 3; XVII, 7-10; XLI, 1, 21-22; XLIII, 9-12; XLIV, 8.

(23) En plus des textes cités à la note précédente, Is., LXIII, 7 : le prophète est le témoin des miséricordes sans repentance de Dieu. Dieu proclame par ses prophètes qu'il va jouer lui-même le rôle de témoin et de vengeur, Jér., XXIX, 23; Mal., III, 5; cfr *Heb.*, I, 1 : Dieu a parlé *dans* (non : par) les prophètes.

vérités qui intéressent l'âme, la vie morale et religieuse, le salut, ce que ne faisait pas le témoignage purement historique. Ce sont des vérités vivantes efficaces — le Verbe même de Dieu — qui transforment l'âme en vue du salut final (24). Ce n'est pas une parole morte qu'apporte le héraut, mais une parole de salut (*Act.*, XIII, 26), une parole de grâce (XX, 32), une foi vive dont il a senti lui-même les effets. Il crie sa propre expérience de la Résurrection du Christ, et tout cela n'est point du passé clos et mort, mais des vérités éternelles, des faits toujours actuels qui manifestent la miséricorde toujours présente du Dieu Sauveur.

L'autorité propre de ce témoignage et l'explication de sa force et de son accent viennent du fait qu'à travers et dans le témoin, c'est Dieu même qui témoigne. En ce sens le témoignage est envahi et comme absorbé par le témoignage de Dieu même. Voilà pourquoi le kérygme déborde de beaucoup la notion de témoignage au sens humain : il ne se fonde pas sur l'autorité ou la crédibilité d'un homme, si saint ou intelligent fût-il, mais sur l'autorité et la crédibilité de Dieu (cfr *1 Cor.*, II, 5; *2 Cor.*, IV, 7...), lequel ne peut instruire des vérités proprement divines qu'en témoignant. Nous touchons ici à l'idée centrale du kérygme évangélique et nous constatons qu'elle est d'ordre testimonial, mais en un sens sublime.

De même que le Père parlait dans le Fils (*Heb.*, I, 2; *1 Joan.*, VIII, 6...) et lui rendait témoignage (Jn, VIII, 18; V, 32, 36-37; *1 Joan.*, V, 9-10), de même Dieu parle dans son héraut et lui rend témoignage (25). Pierre dit du Christ aux Juifs : cet homme à qui Dieu a rendu témoignage pour vous par les prodiges, etc. (II, 22) (26). Aux hérauts de son Fils, Dieu rendra le même témoignage par les mêmes prodiges (27). Prêcher, c'est rendre témoignage au Christ (*1 Cor.*, I, 6), c'est apporter le témoignage de Dieu (*ibid.*, II, 1) (28). Annoncer l'erreur serait porter un faux témoignage contre Dieu (*ibid.*, XV, 15). Quand Jean-Baptiste dit : et moi j'ai vu et j'ai rendu témoignage que celui-là est le Fils de Dieu (Jn, I, 34), il donne en bref le contenu précis du kérygme et il exprime au dehors ce que lui suggérait et

(24) « Le glaive de l'Esprit qui est la parole de Dieu », *Eph.*, VI, 17, « plus affilée qu'un glaive... pénétrant jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit », *Heb.*, IV, 12, « et supportant tout dans sa puissance », *ibid.*, I, 2.

(25) On pourrait écrire toute l'histoire d'Israël en fonction du témoignage que Dieu rend à son peuple, que ce soit par les prodiges qui remplissent de stupeur les nations, ou par les alliances successives qu'il conclut avec lui, cfr *Exod.*, XXV, 16; *Deut.*, IX, 9 ss.; *Act.*, VII, 44. Les prophètes sont les garants de Dieu et le Fils sera sa Parole vivante.

(26) Le mot veut dire montré ou produit ou authentiqué par Dieu. En tout cas Dieu lui rend témoignage, cfr X, 38.

(27) Cfr IV, 30, où les trois mots sont repris, mais cette fois en faveur des serviteurs de Dieu.

(28) Beaucoup de manuscrits ont la leçon μυστήριον, mais la leçon μαρτύριον est généralement maintenue. La Vulgate porte à tort *Christi*, mais le témoignage de Dieu et celui du Christ coïncident pour le fond.

inspirait le Saint-Esprit (*ibid.*, I, 33). Dans la foi qu'apporte le kérygme ([29]), c'est Dieu qui témoigne : « Celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage (de Dieu) en lui-même; celui qui ne croit pas en Dieu, fait de lui un menteur, parce qu'il n'ajoute pas foi au témoignage que le Père a rendu à son Fils » (*1 Joan.*, V, 10), et que le héraut est chargé de communiquer à tous les hommes (cfr *Act.*, XXVI, 17-18) ([30]). On comprend le mot de Pierre : nous en sommes témoins (de ces faits concernant le Christ), nous et le Saint-Esprit (V, 32; cfr *Heb.*, II, 4) et le cri des apôtres : nous ne pouvons pas ne pas parler (*Act.*, IV, 20).

Ce qui distingue témoignage et kérygme. Kérygme et mission.

Tout ceci nous ferait volontiers conclure qu'il n'y a pratiquement et concrètement pas de différence entre l'office de témoin et celui de héraut et qu'on peut estimer les deux notions synonymes. C'est l'occasion de nous poser deux questions. N'y aurait-il pas *parfois* moins dans le kérygme que dans le témoignage ? Par ailleurs n'y a-t-il pas plus *en général* dans le kérygme que dans le seul témoignage ?

Le premier problème peut se formuler ainsi : trouve-t-on dans les *Actes* des hérauts qui ne soient pas témoins directs ou qui soient seulement témoins de témoins ? Certes nous ne pouvons exclure de leur vie toute expérience personnelle du salut, toute illumination par Dieu, puisque cette présence actuelle et transformante de Dieu est justement un des signes de leur mission. En ce sens, pour tous les hérauts, pour Paul spécialement ([31]), l'expérience dont ils étaient témoins s'enrichissait chaque jour et tous y participent. Mais si l'on pense à l'expérience propre des faits objectifs que le héraut rapporte, à savoir la vie, la mort et la gloire du Christ (par opposition au fait subjectif qu'est la transformation des âmes par sa puissance), il faut bien admettre que plusieurs des hérauts que nous présentent les *Actes* ne sont pas témoins directs. Paul lui-même, qui se fait gloire d'avoir vu le Christ objectivement, comme les autres apôtres (cfr *1 Cor.*, XV, 8 : ὤφθη, avec la nuance de ce mot grec), n'a vu que le Christ glorieux. Etienne, témoin du Christ (XXII, 20), ne semble pas avoir fréquenté le Christ vivant ou glorieux ([32]), ni Philippe, ni probable-

(29) Cfr *Rom.*, I, 8; X, 17 et X, 8 : verbum fidei.

(30) Sur le témoignage dans les épîtres johanniques, voir J. Bonsirven, *Les Epîtres de Saint Jean*, p. 81-84.

(31) Dans l'apparition de Damas, le Seigneur lui dit en effet de témoigner non seulement de ce qu'il a vu et entendu jusqu'ici (XXII, 15), mais aussi de ce qu'il verra dans la suite (XXVI, 16) (m. à m. de ce en quoi je t'apparaîtrai plus tard). Cela vise les diverses apparitions successives, p. ex. XVIII, 9; XXIII, 18; XXV, 11; *2 Cor.*, XII, 2, mais aussi la participation chaque jour plus intime de Paul aux mystères du Sauveur (cfr *Phil.*, III, 13).

(32) D'origine hellénisante, il n'a pas dû faire partie du groupe primitif, composé de Galiléens.

ment bien des hérauts de circonstance que furent les premiers fidèles dispersés par la persécution (VIII, 4; cfr XI, 19-20). Pierre suggère que le Saint-Esprit témoigne dans tous les croyants (33). Il s'agirait ici d'un témoignage indirect, moins riche et moins saisissant que l'expérience du Christ terrestre (cfr *1 Joan.*, I, 1). Le témoignage des apôtres avait donc un contenu plus plein que celui des simples hérauts.

N'y a-t-il pas par contre davantage dans le kérygme que dans le simple témoignage ? Ce mot ne connote-t-il pas un élément nouveau que le témoignage en tant que tel ne contient pas ? Remarquons d'abord que les deux notions, tout en se compénétrant intimement, dessinent deux lignes de direction. L'opposition relative apparaît évidente, si l'on confronte les attitudes de Jean et de Paul, le premier, type de témoin (au moins au sens particulier et spécialement riche de saint Jean lui-même), l'autre, type de héraut, plus encore que saint Pierre. Deux tempéraments spirituels. Jean, plus contemplatif, approfondit, revit et redit ce qu'il a vécu, ce qu'il a vu, et cela sans beaucoup se déplacer ni s'agiter. Paul, mystique de l'action, tourné plutôt vers l'extérieur, parcourt le monde en criant le Christ, trouvant dans l'action même l'occasion d'exprimer, d'approfondir, d'étoffer sa connaissance des mystères du Christ. La base humaine et sans doute spirituelle de son témoignage est moins riche, mais l'analyse plus formelle, et le déploiement plus explicite. Le premier est un mystique de la vision, un voyant qui contemple une figure intérieure intensément aimée. Le second est un mystique de la parole, la parole entendue et la parole proférée, la parole efficace et vivante qui pénètre et divise comme une épée. Dans l'attitude de Jean, il y a une discrétion, un secret, une intimité, que Paul n'avait point à garder au même degré. Paul manifeste à temps et à contretemps, Jean illumine de son regard et de son amour, il témoigne, par la ferveur et la sobriété de sa compréhension du Christ. L'un voit davantage le Verbe incarné, l'autre le Christ glorieux, la Parole concrète à l'œuvre dans le monde et réconciliant le monde au Père des cieux.

Si l'on considère d'une façon plus précise le témoignage tel qu'il est décrit dans les *Actes* (34), on notera pourtant encore la distinction

---

(33) V, 32. La Vulgate ajoute *omnibus* qui semble avoir été une glose, mais qui est implicite. Grâce à l'Esprit, ceux mêmes qui n'ont pas vu de leurs yeux le Christ de chair deviennent ses témoins irréfutables. Quand ils annoncent la parole, c'est Dieu qui témoigne en eux : en ce sens tous sont les prophètes de Dieu. Le Saint-Esprit prolonge la présence du Christ (cfr Jn, XV, 26; XVI, 13).

(34) Le témoignage y apparaît en effet assez distinct du témoignage johannique. Cela se comprend étant donnée son origine lucanienne, donc en partie paulinienne. On retrouverait, entre les deux formes de témoignage, plus ou moins les mêmes différences qu'entre saint Paul et saint Jean, ou qu'entre le troisième et le quatrième évangile. Dans les *Actes*, le témoignage n'est ni aussi intérieur, ni aussi théologique, symbolique et liturgique que celui de Jean. Pour tout dire il s'épanouit dans une ambiance bien plus kérygmatique et dynamique.

au moins formelle d'avec le kérygme, si de fait les deux réalités apparaissent presque inséparables. Le kérygme dit en effet dynamisme, éclatement, faculté et puissance explosive. Le témoignage dit plutôt fidélité, apologie, courage. Celui-ci semble plus occasionnel et commandé par les circonstances. L'autre, dans cette espèce de fièvre et de hâte qui transparaît en lui, manifeste une pression intérieure, signe d'un ordre venant de l'extérieur. En un mot ce qui paraît surtout distinguer le témoignage du kérygme, plus encore que l'absence de cette exigence d'expansion, c'est la place moins accentuée qu'y tient la *mission*.

Là encore Paul et Jean adoptent une attitude différente. Certes le Christ johannique est avant tout l'Envoyé du Père, l'Apôtre du Père et les apôtres les envoyés du Christ, mais, ceci dit, le témoignage reprend la première place et tend à reléguer dans l'ombre l'idée de mission. Le témoin chez Jean (Jean lui-même surtout) témoigne sous la pression intérieure de sa foi. Ce n'est pas tellement parce qu'il est envoyé qu'il parle ou écrit, que parce qu'il a vu. L'intensité de sa conviction interne le pousse en avant, comme sans besoin d'une impulsion extérieure venant de quelqu'un d'autre. Le héraut, chez Paul et dans les *Actes*, est, au contraire, proprement l'envoyé. Si la conviction est chez lui intime et débordante, il demeure essentiellement le légat, l'ambassadeur, le chargé d'affaires de Dieu et du Christ. Peut-être aurait-on la racine dernière de la distinction entre kérygme et témoignage en avançant que le kérygme est *un témoignage « informé » par une mission*. Le témoignage donne la mélodie, la mission impose le rythme. Le héraut a pour caractéristique d'être particulièrement pris en charge par Dieu. La volonté salvifique de Dieu, dans la hâte qu'elle a d'atteindre le monde, choisit quelques hommes pour parler aux autres hommes, elle en fait ses porte-parole, ses hérauts.

Il est à peine nécessaire de noter la place préférentielle que détient l'idée de mission dans l'œuvre de saint Luc et spécialement dans les *Actes*, tout comme dans les écrits pauliniens. La liaison entre la notion d'apostolat et de mission et celle de proclamation du royaume (de kérygme) est bien connue aussi. On la trouvait déjà dans l'évangile quand le Seigneur *envoie prêcher* ses apôtres ou ses disciples (p. ex. Lc, IX, 2; X, 9). Elle ouvre et commande le livre des *Actes* (I, 8) ([35]). Est-ce que pour autant tous les hérauts des *Actes* ont reçu une mission hiérarchique quasi officielle ? Il faut nous arrêter un instant sur cette question.

Les Douze et Paul ont été l'objet de missions bien circonstanciées, dont les *Actes*, pour leur part, gardent un souvenir précis. Étienne

(35) Cfr *I Clem.*, XLII, 1, 2 : « Les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de bonne nouvelle par le Seigneur J.-C. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ ». Cfr Just., *1 Apol.*, 53, 5; Tert., *De Praesc.*, XXXVII, etc.

et Philippe de leur côté ne sont pas de simples fidèles, mais ont été mis à part et ordonnés par les Douze (36). Le seul cas difficile est celui de l'annonce de la parole par les disciples dispersés (VIII, 4; cfr XI, 19). Les chrétiens engendrent la foi comme par contagion naturelle et sans mission apparente de la hiérarchie. Cependant ici n'apparaît pas dans tout son relief le caractère solennel du kérygme; en tout cas ces fidèles participent à la mission générale de l'Église et à la fonction apostolique qui affecte tout le Corps du Christ. On peut donc conclure que la présentation du message chrétien au sens plein connote très généralement une mission précise émanant de Dieu ou de ses représentants sur la terre. Le héraut est un témoin requis de Dieu pour porter partout sa propre parole, son message de salut.

Cette présence, cette immanence de Dieu dans son héraut, laquelle participe d'une certaine manière au mystère de l'Incarnation (37), et à celui de la Trinité (38), nous donne le secret de l'autorité du kérygme et de son incomparable grandeur. Avec l'idée de mission nous amplifions et portons à sa perfection l'idée de témoignage, puisque nous avons désormais une garantie officielle et comme proclamée publiquement, que Dieu témoigne dans la personne de ses hérauts, que ceux-ci sont en un sens réel, plus réel même que pour Jean-Baptiste, la voix de Dieu, la bouche même de Dieu (39). La notion profane de héraut est

---

(36) VI, 6. Voir le commentaire de Camerlynck et Vander Heeren in h. l. Sur le lien entre kérygme et mission, voir *Theol. Wörterb.*, III, 711-712; cfr *Rom.*, X, 15. 17. Dans *Act.*, I, 18 ss., Pierre montre l'importance qu'il accorde à la mission officielle de Dieu en vue de l'apostolat.

(37) Saint Paul fait un rapprochement audacieux entre sa parole et Jésus-Christ, *2 Cor.*, I, 18-19; cfr *Theol. Wörterb.*, III, 707. Non seulement le Christ répand par nous son parfum (*ibid.*, II, 14), que nous sommes nous-mêmes (v. 15), jugeant et départageant les hommes (16), mais le Christ est avec son héraut (*Act.*, XVIII, 10), agit dans et par son héraut (*ibid.*, XIV, 3) (ce verset ferait presque croire à une identité entre les deux personnages). Le héraut est lumière tout comme le Christ (XIII, 47). « Il faut que *nous* fassions l'œuvre pour laquelle *je* suis envoyé » déclare J.C. (Jn, IX, 4). Le kérygme continue l'Incarnation (cfr Jn, XX, 21) : sicut misit me..., (et XVII, 18). Aussi il participe aux caractères de l'action divine : la prévenance (cfr *Rom.*, X, 20; *Act.*, IV, 20, etc.), la catholicité (*Act.*, V, 28; XIX, 26; XXIV, 5), la « philanthropie » (II, 39; III, 20, etc.).

(38) Toutes proportions gardées, il y a une certaine circumincession entre Dieu et son héraut, de très loin participant à la circumincession trinitaire. Les missions des personnes divines sont à l'origine de toutes les missions extérieures, cfr *Sum. Theol.*, I, q. 43, a. 7, ad 6. L'envoi des hérauts par le Christ est dans le prolongement de la mission du Verbe par le Père (cfr Jn, XX, 21 et Aug. et Cyr. Alex. in h. l.), et de même que le Père est dans le Fils (Jn, X, 38; XIV, 11), le Fils est dans son apôtre (Jn, XV, 4-5), et lui fait porter des fruits de salut. Dieu était dans le Fils se réconciliant le monde (*2 Cor.*, V, 19), il est dans l'apôtre achevant cette œuvre de réconciliation (*ibid.*, 18, 19). Cfr Spicq, *Epîtres pastorales*, p. 225 et n. 2, et 227. Voir aussi notre article dans le Supplément n° 8 de *Recherches et Débats*, 1950-1951 : *Missions temporelles et missions divines.*

(39) « Nous sommes les ambassadeurs du Christ et Dieu vous exhorte par notre bouche » (*2 Cor.*, V, 20; cfr *Exod.*, IV, 10 ss.). S. Jean Eudes a un développement sur ce thème : *Œuvres*, III, p. 14-15. Déjà *Exode*, XXIII, 21-22 :

bien dépassée, et tellement sublimée qu'on ne la reconnaît quasi plus. Le concept encore étroit de témoin historique ou juridique a tendu ses cadres jusqu'à les faire éclater. La notion même de témoignage biblique acquiert ici une vérité, une plénitude et une sublimité, elle se revêt d'un contenu, qu'elle n'avait jamais connu dans l'ancienne économie. Du fait de l'incorporation du chrétien au Christ et de la participation spéciale du héraut à l'apostolat et au sacerdoce du Christ (40), l'immanence divine réalisée ici dépasse tout ce que pouvaient imaginer ou rêver les prophètes et les penseurs religieux de tous les temps. Propre témoignage de Dieu qui parle par le kérygme à l'extérieur, comme il parle par sa puissance à l'intérieur des esprits, le kérygme se fonde en fin de compte sur la véracité de Dieu. Douter du héraut serait accuser Dieu de mensonge (*1 Joan.*, V, 10), comme adultérer le message de Dieu serait en faire un imposteur (*1 Cor.*, XV, 15; *2 Cor.*, II, 17; IV, 2). Le kérygme repose tout ensemble (41) sur ce témoignage de Dieu et sur la mission divine du héraut : recevoir celui-ci (au sens johannique et plein de recevoir la parole : cfr Jn, I, 12), c'est recevoir Celui qui l'a envoyé (42). Le fondement du kérygme est donc doublement divin.

Paris. André Rétif, S. I.

« mon nom est en lui (le messager). Si tu écoutes *sa* voix, et si tu fais tout ce que *je* te dirai, *je* serai l'ennemi de tes ennemis », cfr Hummelauer in h. l., p. 245. L'apôtre comme le prophète redit ce qu'il a entendu de Dieu (Is., XXI, 10).

(40) Cfr *1 Petr.*, II, 9; *Rom.*, XV, 16.

(41) « La *mission* que j'ai reçue... : rendre *témoignage* à l'Evangile de la grâce de Dieu », *Act.*, XX, 24. Et il s'agit bien de prédication (cfr vv. 27, 31 ss.).

(42) « Vous m'avez reçu... comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus (en personne) », *Gal.*, IV, 14. — On peut conclure de cette notion éminente de l'apostolat chrétien, qu'il ne peut avoir eu pour origine « l'apostolat » juif, où nous ne trouvons rien de cette immanence de Dieu dans le héraut. Cfr Rengstorff, dans *Theol. Wörterb.*, I, p. 418, Lagrange, *Epître aux Romains*, p. 3-4, Huby, *L'Epître aux Romains*, p. 40. Aucun héraut juif ne pouvait prétendre être « intendant des mystères de Dieu » (cfr *1 Cor.*, IV, 1-2).

BÉATIFICATIONS ET CANONISATIONS RÉCENTES

(9 novembre 1947 — 12 novembre 1950) (1)

9 novembre 1947 : Bienheureuse Jeanne de la Croix, fondatrice des *Sœurs de Sainte-Anne de la Providence de Saumur*. — Jeanne naquit à Saumur, au diocèse d'Angers, le 18 juin 1666, de Pierre Delanoue et de Françoise Hureau, qui exerçaient un petit commerce au « Fenêt », tout proche du sanctuaire de Notre-Dame des Ardilliers. Elle perdit toute jeune son père et sa mère, qui mourut à l'âge de vingt-quatre ans. La future Bienheureuse n'avait pas encore entendu l'appel aux conseils évangéliques et ne songeait qu'à l'honnête profit nécessaire au pain quotidien, quand la visite et le séjour prolongé chez elle d'une Bretonne indigente, nommée Françoise Souchet, pèlerine assidue de la Vierge vénérée à Saumur, la bouleversa et lui fit réaliser la misère des pauvres. Au lendemain de la Fête-Dieu 1693, elle fut l'objet d'une grâce extraordinaire qui changea l'orientation de son existence. Après le pèlerinage qu'elle fit en mendiant au tombeau de S. Martin de Tours, elle ouvrit sa maison à tous les miséreux, indigents, orphelins, vieillards sans asile. Elle ne pensa pourtant que plus tard à perpétuer son œuvre charitable en fondant une Congrégation nouvelle. Le 26 juillet 1704, en compagnie de sa nièce et de deux autres postulantes, elle revêtait l'habit, prenait le nom de Jeanne de la Croix et donnait à sa famille religieuse celui de « Sœurs de Sainte-Anne, Servantes des Pauvres de la Providence de Saumur » ; elle se réservait, en sa qualité de fondatrice, le titre de « Première Servante ». Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, de passage à Saumur, prêcha à la communauté en 1706. La Règle reçut la première approbation de l'évêque d'Angers en 1709. Dix maisons s'étaient ouvertes, dont les membres vaquaient aux soins des malades et à l'éducation des enfants pauvres, quand Jeanne s'éteignit à la Providence le 16 août 1736. Ses précieux restes, transférés, en 1796 à l'église Notre-Dame des Ardilliers, en 1837 dans un caveau sous le chœur des religieuses, reposent, depuis le 11 mai 1881, dans la chapelle de la maison-mère, ancienne abbaye bénédictine de Saint-Florent-lez-Saumur.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XL, 1948, p. 314-319 ; Fr. Trochu, *La Vénérable Jeanne Delanoue (Sœur Jeanne de la Croix), fondatrice des Sœurs de la Providence de Saumur (1666-1736)*, Lyon-Paris, 1938.

4 avril 1948 : Bienheureux Bénilde, Frère des écoles chrétiennes. — Le 14 juin 1805, naissait à Thuret, en Limagne, Pierre Romançon, deuxième enfant d'une famille qui en compta cinq. Ce fut au cours d'un voyage à Clermont-Ferrand qu'il vit pour la première fois les fils spirituels de S. Jean-Baptiste de la Salle et conçut le dessein de partager leur vie. Il fréquenta leur école nouvellement ouverte à Riom et frappa à la porte du noviciat de Clermont-Ferrand en septembre 1820. Vingt années durant, le Frère Bénilde enseigne, tour à tour à Riom, Limoges, Clermont-Ferrand, Aurillac. Puis il gouverne la communauté de Billom et fonde en 1841 l'école de Saugues qu'il

(1) Voir les relevés précédents dans la *N.R.Th.*, 1927, p. 65-67 ; 1930, p. 411-414 ; 1932, p. 736-737 ; 1935, p. 1079-1084 ; 1939, p. 456-460 ; 1946, p. 824-830 ; 1947, p. 1085-1093.

dirigera jusqu'à sa mort et dont le rayonnement spirituel fut prodigieux : de son vivant, 3 ou 4 recrues annuelles pour le petit séminaire; 32 lasalliens en 1867; en 1869, 245 Frères dont la vocation avait bénéficié de son influence. Le Bienheureux s'endormit dans la paix du Seigneur le 13 août 1862.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XL, 1948, pp. 144-150, 319-324; *Documentation catholique*, t. XLV, n. 1017 (23 mai 1948), col. 641-652; *Vie du Vénérable Frère Bénilde*, Paris, 1926; *La Vie Spirituelle*, t. XVIII, 1928, p. 580-598; L. Savoreto (Fratel Goffredo), *Il B. Fratel Benildo*, Rome, 1948.

15 mai 1949 : Sainte Jeanne de Lestonnac, fondatrice de la *Compagnie des Filles de Notre-Dame*. — Nièce par sa mère de Michel de Montaigne, fille de Richard de Lestonnac, magistrat au Parlement de Bordeaux, Jean ne naquit dans cette ville en 1556, à une date impossible à préciser depuis la disparition de l'acte de baptême. Elle épousa le 29 novembre 1573 Gaston de Montferrand-Landiras, à qui elle donna sept enfants (huit d'après une autre interprétation des archives), dont deux (ou trois ?) moururent au berceau. En 1597, elle perdit son époux, suivi de près dans la tombe par l'un des fils. Elle essaie la vie cistercienne, sous le nom de Jeanne de Saint-Bernard, chez les Feuillantines de Toulouse, en 1603; mais sa santé précaire l'oblige à rentrer dans le monde. La première idée d'une nouvelle famille religieuse, vouée à l'éducation des jeunes filles, lui fut suggérée par deux jésuites de Toulouse, Jean de Bordes et le Père Raymond, en septembre 1605. Le 25 mars de l'année suivante, le Cardinal F. de Sourdis signait la Formule du nouvel Institut qui fut confirmée par bref de Paul V en date du 7 avril 1607, sous la Règle de S. Benoît (29 janvier 1608). Quelques mois plus tard, le 1er mai, le noviciat s'ouvrait au Prieuré du Saint-Esprit; on y organisait les classes dès 1609 et, le 8 décembre 1610, les dix premières « Compagnes de Marie » faisaient profession. Les fondations nouvelles ne tardèrent pas à se multiplier : 29 de 1616 à 1638, année où furent promulguées les Constitutions. Toute entreprise féconde au service de Dieu est normalement marquée par l'épreuve. En 1622, la sainte, victime d'une intrigue, perdit la confiance d'une partie de sa communauté de Bordeaux, profondément divisée à son égard. Elle séjourna à Pau de 1626 à 1634 et mourut à la maison-mère le 2 février 1640. Elle avait été béatifiée par Léon XIII le 23 septembre 1900. A cette date, la Compagnie de Notre-Dame comptait 2.800 religieuses réparties entre 77 couvents. Le gouvernement de l'ordre est centralisé dans les mains d'une supérieure générale depuis 1921.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XLI, 1949, p. 211-214; t. XLII, 1950, p. 521-534; *Documentation catholique*, t. XLVI, n. 1044 (5 juin 1949), col. 705-712; R. Couzard, *La Bienheureuse Jeanne de Lestonnac (1556-1640)*, Coll. *Les Saints*, Paris, 1904; L. Entraygues, *La Bienheureuse Jeanne de Lestonnac, baronne de Montferrand-Landiras, nièce de Montaigne, fondatrice de l'Ordre des Filles de Notre-Dame...*, 2e éd., Périgueux, 1940; P. Hoesl, *Au service de la jeunesse. Sainte Jeanne de Lestonnac. Epouse, mère, fondatrice*, Paris, 1949; C. Testore, S. J., *S. Giovanna de Lestonnac*, Rome, 1950.

12 juin 1949 : Sainte Marie-Josèphe Rossello, du Tiers-Ordre de S. François, fondatrice des *Filles de Notre-Dame de la Miséricorde de Savone*. — Fille de Bartolomeo Rossello et de Maria Dedone, Benedetta — ainsi fut-elle appelée au baptême — naquit à Abisola Marina, au diocèse de Savone, le 27 mai 1811. Elle passa d'abord sept ans au service d'une famille, dans les emplois de domestique et de garde-malade. En 1837, pour répondre aux desseins de Mgr Agostino Maria De Mari, son évêque, elle réunit quelques jeunes filles, Paolina Barla, Angela et Domenica Pescio et ouvrit deux écoles, qui furent le berceau d'une nouvelle Congrégation : le 22 octobre de la même

année, la sainte revêtait l'habit; le 2 août 1839, elle faisait profession; en 1840, elle prenait pour quarante ans la direction de sa famille religieuse. L'Institut, qui comptait 11 membres à l'élection de la fondatrice comme supérieure, groupe actuellement 263 communautés répandues surtout en Italie et en Amérique latine et qui recueillent les enfants abandonnés et les orphelins, font la classe et donnent leurs soins aux malades dans les hôpitaux et aux repenties dans les refuges. Il faut ajouter, pour être complet, le concours que Benedetta Rossello prêta à l'organisation d'un petit séminaire diocésain et l'aide qu'elle apporta à Don Giovanni Battista Olivieri et à Don Blasio Verri dans l'œuvre du rachat des petits esclaves noirs de la côte africaine. Sainte Marie-Josèphe s'éteignit à Savone, le 7 décembre 1880. Pie XI lui avait accordé les honneurs de la béatification le 6 novembre 1938.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLI, 1949, p. 305-308; t. XLII, 1950, p. 222-234; *Documentation catholique,* t. XLVI, n. 1051 (11 sept. 1949), col. 1157-1162; L. Traverso, *Vita e virtù della Serva di Dio Suor Maria Giuseppe Rossello, fondatrice delle Figlie di N.S. della Misericordia in Savona,* Milan, 1934; *La Vie Spirituelle,* t. LVII, 1938, p. 278-292; S. P. Delfino, *La Beata Maria Giuseppe Rossello,* Turin, 1938; *La Beata Maria Giuseppe Rossello, terziaria francescana, fondatrice delle Figlie di N.S. di Misericordia,* Rome, 1938.

22 janvier 1950 : Bienheureux Vincent Pallotti, prêtre, fondateur de la *Pieuse Société des Missions.* — Vincenzo, troisième des dix enfants de Pietro Paolo Pallotti et de Maddalena De Rossi, naquit à Rome le 21 avril 1795. Successivement élève des Pères Scolopes à San Pantaleone et étudiant au Collège de la Sapience, il se crut un instant appelé à l'Ordre des Capucins. Ordonné prêtre aux Quatre-Temps de la Pentecôte en 1818, le nouveau Philippe de Néri inaugura sa vie apostolique en accompagnant dans ses prédications le Bienheureux Gaspar Del Bufalo. Son zèle fut vraiment universel. Il s'intéressa aux étudiants, qu'il réunissait à Santa Maria del Pianto; aux jeunes artisans et ouvriers, pour qui il organisa des cours du soir; aux membres de la noblesse et de l'armée, à qui il prêcha bien souvent la retraite dans une chapelle du Janicule; aux enfants et adolescents pauvres et sans soutien, dont il entreprit la rééducation aux *Termini,* œuvre créée grâce à la munificence de Léon XII; aux vieillards indigents de *Santa Galla*; aux malades de l'hôpital *Santo Spirito*; aux prisonniers et aux condamnés à mort et aux repenties. Il excella dans la direction spirituelle des aspirants au sacerdoce qu'il entendait en confession au Séminaire Pontifical Romain, au Collège de la Propagande, au Collège Ecossais, au Collège Irlandais, au Collège Grec et au Collège Anglais. C'est en 1835 que le Bienheureux fonda, aux fins de « l'infinie gloire de Dieu, de la destruction du péché et du salut des âmes », la *Pia Società dell' Apostolato cattolico,* qui reçut plus tard le nom de Pieuse Société des Missions. L'Institut, définitivement approuvé par le Saint-Siège en 1904, comprend les Pères et Frères Pallottins, voués à la prédication et à l'enseignement, les Sœurs, qui font la classe aux jeunes filles, et des fidèles, affiliés à la manière d'un Tiers-Ordre. Don Vincenzo mourut à San Salvatore in Onda le 22 janvier 1850.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 176-182; J.-T. de Belloc, *Les saints de Rome au XIX^e siècle. Vincent Pallotti,* Paris, 1890; 2^e éd., Paris, 1895; J. Lucas, P.S.M., *Vinzenz Pallotti, Gründer der Gesellschaft des « Katholischen Apostolates » (1795-1850),* Limbourg-sur-Lahn, 1931; Pistella, *Il B. Vincenzo Pallotti, sacerdote romano,* Rome, 1949; Fr. Amoroso, P.S.M., *Il Beato Vincenzo Pallotti, sacerdote romano,* Rome, 1950; M. Winowska, *Don Vincent Pallotti, précurseur et pionnier de l'Action catholique (1795-1850),* dans *La Vie spirituelle,* t. LXXXII, 1950, p. 38-64.

5 février 1950 : Bienheureuse Marie-Soledad, fondatrice des *Serves de Marie, ministres des malades*. — Bibiana-Antonia-Manuela naquit au modeste foyer de Francisco Torres et d'Antonia Acosta à Flor Baja (Madrid), le 2 décembre 1826. Déjà elle aspirait à la vie dominicaine, quand elle entendit l'appel d'un prêtre de la ville, Don Miguel Martínez, qui exerçait le saint ministère dans le district populeux de Chamberi et pensait à instituer une société religieuse de gardes-malades à domicile. C'est ainsi que, le 15 août 1851, la jeune fille prit rang, sous le nom de María Soledad, parmi les sept premières recrues de l'Institut des Serves de Marie, ministres des infirmes. Bien que la dernière venue, Manuela dut bientôt accepter le gouvernement de ses Sœurs. Le départ de Miguel Martínez pour les missions étrangères causa à la nouvelle famille religieuse encore au berceau une crise de croissance très grave. La communauté ne prospérait pas et le nouveau directeur spirituel jugea bon de destituer la Supérieure et de la reléguer dans un petit hôpital à Getafe. On parlait même de dissoudre la Congrégation. Avant de signer le décret, l'évêque de Madrid voulut tenter un sauvetage, dont il confia l'exécution au Père Gabino Sánchez Córtez. Celui-ci s'empressa de rétablir María Soledad dans ses fonctions et de doter l'Institut d'une Règle parfaitement adaptée. Quarante-six communautés s'organisèrent du vivant de la Bienheureuse, celle notamment de l'hôpital Saint-Jean de Dieu, à Madrid, à la requête expresse d'Isabelle II. Nous retrouvons Manuela à Valence, prodiguant ses soins aux victimes des troubles de 1867 et à Barcelone où elle ouvre un couvent à l'occasion de l'épidémie de variole. Elle s'éteignit à Madrid le 11 octobre 1887. Ses restes, inhumés d'abord à San Justo, furent ramenés cinq ans plus tard à la chapelle de la maison-mère.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XLII, 1950, p. 182-187; J. A. Zugasti, *La Madre Soledad Torres y Acosta y el Instituto de las Siervas de María*, Madrid, 1916, 2 vol.

19 février 1950 : Bienheureuse Vincente-Marie López y Vicuña, fondatrice des *Filles de Marie-Immaculée au service des jeunes domestiques*. — Née à Cascante, en Navarre, le 22 mars 1847, de José María López et de Nicolasa de Vicuña, la nouvelle Bienheureuse reçut au baptême le prénom d'Eulalia. Un voyage à Madrid, en 1854, la mit pour la première fois en contact avec la forme d'apostolat qu'elle devait perpétuer. Sa tante, María Eulalia Vicuña y García, se dépensait en œuvres de charité en compagnie de son frère Manuel, qui soutenait les pauvres hébergés à l'*Hospital Major* de la capitale. Le 8 décembre 1853, María Eulalia avait ouvert un home destiné à accueillir et à préserver des dangers de la grande ville les jeunes servantes dépourvues de travail et de ressources. La future fondatrice avait déjà écarté l'offre d'une brillante union et s'était liée par le vœu de chasteté quand elle décida, à l'occasion d'une retraite chez les Visitandines, de reprendre l'œuvre inaugurée par sa tante et qui avait été confiée quelque temps aux Carmélites de la Charité. Fureur de José María López, qui somme son héritière d'abandonner le home, de quitter Madrid et de rentrer en famille. Eulalie obtempéra et attendit l'heure de la Providence, qui ne tarda guère à sonner : tombée malade, la jeune fille s'entendit prescrire par les médecins un changement d'air et saisit l'occasion que Dieu lui offrait si opportunément de rompre ses chaînes. Elle rédigea sa Règle sous la conduite du Père Hidalgo et, le 11 juin 1876, elle inaugurait la vie religieuse avec deux autres novices, par la prise d'habit en la chapelle de la Place San Miguel. Le 16 août 1878, Madre Vicenta María faisait profession. L'Institut des Sœurs de Marie-Immaculée au service des jeunes domestiques jouissait depuis deux ans de l'approbation du Saint-Siège, lorsque la fondatrice mourut, le 26 décembre 1890. Ses précieux restes firent

retour à la maison-mère en 1893. En 1910, les Sœurs de Marie-Immaculée avaient accueilli 30.000 jeunes servantes dans leurs diverses maisons d'Europe méridionale et d'Amérique latine.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XLII, 1950, p. 237-242; *Vida de la Reverenda Madre Vicenta Maria, angelica fundadora del Instituto de la Hijas de Maria Inmaculada para el servicio doméstico*, Madrid, 1910.

5 mars 1950 : Bienheureux Dominique Savio, disciple de saint Jean Bosco. — En accordant l'honneur des autels à ce garçon de quinze ans, l'Eglise a en vue d'encourager les jeunes dans les durs combats de l'adolescence. Domenico vint au monde à Riva di Chieri (Piémont), le 2 avril 1842, premier-né de la nombreuse famille du forgeron Carlo Savio et de Brigida Gajato. Privilège rare pour l'époque, l'enfant fut admis à communier dès l'âge de sept ans. C'est de sa première rencontre avec le Christ eucharistique que date la belle résolution que l'on peut suggérer à des âmes encore innocentes, mais que seule la grâce peut faire germer et prendre solidement racine au point de soutenir victorieusement les efforts spirituels des années ingrates : « La mort plutôt que le péché! ». Successivement élève de Don Alessandro Allora, à Castelnuovo d'Asti, et de Don Cagliero à Mondonio, Domenico fit la connaissance de Don Bosco en 1854. Dès le premier entretien, il fut convenu que le saint emmènerait l'enfant à l'Oratoire Saint-François de Sales qu'il avait fondé à Turin. L'établissement ainsi dénommé comportait une école professionnelle et des classes latines pour aspirants au sacerdoce. Domenico prit rang parmi les petits « humanistes ». Son existence toute unie de collégien n'accuse d'autre relief que le propos bien arrêté de fuir le péché, réitéré le 8 décembre 1854, quand il fit sa consécration à Notre-Dame, car il nourrissait une piété insigne à l'égard de la Mère de Dieu. La proclamation du nouveau dogme marial lui donna l'idée d'une Confrérie de l'Immaculée Conception qui grouperait ses meilleurs condisciples et dont il rédigea le règlement; la petite équipe fit sa promesse à la Vierge le 8 juin 1856. Quelques mois plus tard, le 1er mars 1857, l'adolescent, miné par une maladie de poitrine, était rendu à sa famille. Il mourut le 9 mars 1857, à Mondonio d'Asti.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XLII, 1950, p. 242-247; Jean Bosco (Saint), *Vita del Servo di Dio Domenico Savio*, 60e mille, Turin, 1918; A. Prin, *Le jeune Serviteur de Dieu Dominique Savio d'après Don Bosco*, Tournai, 1925; A. Auffray, S.S., *Un saint de moins de quinze ans. Le Bienheureux Dominique Savio*, Lyon-Paris, 1950; J. Halna, *Avoir quinze ans... et être un saint. Vie du Bienheureux Dominique Savio, élève de S. Jean Bosco*, Lyon-Paris, 1950.

19 mars 1950 : Bienheureuse Paule-Elisabeth Cerioli, fondatrice des *Sœurs de la Sainte-Famille de Bergame*. — Costanza — c'était son nom de baptême — naquit à Soncino, au diocèse de Crémone, le 28 janvier 1816. Après qu'elle eut achevé son éducation au pensionnat des Visitandines d'Alzano Maggiore, ses parents, le Comte Francesco Cerioli et Francesca Corniani, la donnèrent en mariage, au début de sa vingtième année, à un époux qui avait atteint la soixantaine, Gaetano Busecchi, veuf en premières noces de la Comtesse Tassis. Cette union à un valétudinaire dont l'âge avait encore multiplié les saillies d'humeur lui réserva bien des épreuves. Trois enfants naquirent dont un seul, Carlino, parvint à l'adolescence. Veuve elle-même à trente-huit ans, deux mois après avoir perdu son fils, la future Bienheureuse répondit au souhait de Monseigneur Pietro Luigi Speranza, en accueillant, dans sa propriété de Comonte, les petits orphelins issus de la campagne (1856). L'année suivante, elle prononçait ses vœux de religion sous le nom de Paola

Elisabetta. La Congrégation fondée par elle en l'honneur de la Sainte Famille de Nazareth, entretient et rééduque les petites orphelines et les enfants moralement abandonnées en les initiant aux travaux des champs, à l'abri des dangers des villes industrielles. Un Institut masculin, celui des Pères et Frères de la Sainte Famille, visant également à la préservation de la jeunesse paysanne et fondé à Villacampagna di Soncino, en 1863, dut, lui aussi, ses origines à l'initiative de la Bienheureuse Cerioli. Paola Elisabetta mourut à Comonte di Seriate le 24 décembre 1865.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 290-294; A. Sodano, *Vita della Serva di Dio Suora Paola Elisabetta, nel secolo Contessa Cerioli ved. Busecchi Tassis, fondatrice dei pii Istituti delle Suore e dei Fratelli della Sacra Famiglia intenti all'educazione dei poveri figli della campagna,* Pistoie, 1917, in-8°, p. VIII-232, portr., fac-sim. et 14 pl.; G. Boni, *Suor Paola Elisabetta, al secolo nobile Costanza Cerioli vedova Busecchi Tassis,* Bergame, 1934; E. Federici, *Suor Paola Elisabetta Cerioli vedova Busecchi Tassis,* Comonte di Seriate, 1948.

23 avril 1950 : Sainte Marie-Guillaume-Emilie de Rodat, fondatrice des *Sœurs de la Sainte-Famille de Villefranche.* — Troisième des cinq enfants qui bénirent le foyer d'Amans de Rodat et de Dame de Pomairols, Marie-Guillaume-Emilie naquit au château de Druelle, face à Rodez, le 6 septembre 1787. Eduquée par son aïeule maternelle au manoir de Ginals jusqu'à l'âge de quinze ans, la jeune fille était fort indécise quant à son avenir, lorsqu'elle rencontra à Villefranche, en 1805, Madame de Saint-Cyr, cette ancienne Ursuline qui avait recueilli sous son toit plusieurs religieuses dispersées par la Révolution. C'est dans cette demeure hospitalière qu'Emilie s'initia aux œuvres d'apostolat : elle se chargea d'un cours de catéchisme. En 1809, d'accord avec Monsieur Marty, son directeur, elle décide de renoncer au monde. Mais quel Institut choisir ? Trois essais sans lendemain, chez les Sœurs de Charité de Nevers, à l'Adoration perpétuelle de Cahors, à Moissac enfin, auprès de Madame Gényer qui organisait une petite communauté, ramènent la postulante à Villefranche, où elle ouvre une classe populaire en 1815. Elle sera fondatrice. Le 30 avril 1816, la sainte, qui s'est procuré un nouveau logement, inaugure la vie conventuelle avec trois autres novices : Ursule Delbreil, Marie Boutaric et Eléonore Dutriac. La première cérémonie de simple profession a lieu le 6 avril 1817. L'école qui prospère et réclame des locaux plus vastes est transférée à Saint-Cyr, devenu libre, en juin 1817; de là aux Cordeliers en 1819. Le 8 septembre 1820 marque la date des vœux perpétuels. Les religieuses, appelées d'abord Sœurs Minimes, puis Sœurs de Saint-Joseph, adoptèrent plus tard le nom de Sœurs de la Sainte-Famille. La Congrégation, divisée en deux branches, comprend des moniales et des sœurs vouées à l'apostolat : éducation de la jeunesse, hôpitaux, orphelinats, prisons. Sainte Emilie rendit son âme à Dieu le 19 septembre 1852. Elle avait reçu les honneurs de la béatification le 9 juin 1940.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 321-324; *Documentation catholique,* t. XLVII, n. 1069 (21 mai 1950), col. 641-643; J. F. E. Ricard, *La Vénérable Emilie de Rodat (1787-1852),* Paris, 1912; R. Plus, S. J., *Sainte Emilie de Rodat,* Toulouse, 1950; M. E. Pietromarchi, O.S.B., *Santa Emilia de Rodat, fondatrice delle Suore della Santa Famiglia di Villafranca de Rouergue,* Rome, 1950.

7 mai 1950 : Saint Antoine-Marie Claret, successivement archevêque de Santiago de Cuba et de Trajanopolis, fondateur des *Missionnaires-Fils du Cœur-Immaculé de Marie* et des *Sœurs enseignantes de Marie-Imma-*

culée. — Destinée singulière que celle de ce modeste technicien catalan, prêtre vers la trentaine, attaché d'abord à une paroisse, puis candidat aux Missions étrangères, novice de la Compagnie de Jésus, prédicateur populaire, fondateur d'Instituts religieux florissants, successeur des apôtres en Amérique latine, confesseur d'une reine d'Espagne, et qui meurt en exil, pourchassé par la persécution. Antonio Juan Adjutorio, qui ajouta plus tard à ses prénoms celui de María, était né à Sallent (diocèse de Vich), le 24 décembre 1807, au foyer laborieux de Juan Claret Xambó et de Josefa Clará Rodoreda, qui dirigeaient un petit atelier de tissage. Pour des raisons de famille, il ne put suivre l'appel divin qu'à sa majorité et n'entra au séminaire de Vich qu'en 1829. Il fut promu au sacerdoce le 13 juin 1835. Après quelques années de ministère dans sa ville natale, où il fut vicaire et économe, il fut saisi par l'idéal missionnaire. En 1839, il entreprend le voyage de Rome, en vue d'offrir ses services au Cardinal Préfet de la Propagande. Le 2 novembre de cette même année, il frappe au noviciat des Jésuites de Rome, qu'il doit quitter le 3 mars 1840, en raison d'une grave infirmité. Il rentre en Espagne. On lui confie un poste dans le clergé paroissial de Viladrau, mais bientôt il inaugure son existence voyageuse de prédicateur de missions, dans toute la Catalogne et jusqu'aux Iles Canaries. En 1848 il fonde un organisme de presse catholique, la *Librería religiosa* qui diffuse plus de 100.000 volumes dès la première année. Avec cinq autres prêtres, il jette les fondements de sa Congrégation au séminaire même de Vich, le 16 juillet 1849. A peine entré dans la carrière religieuse, il reçoit la nouvelle de son élévation à l'épiscopat : il est nommé archevêque de Santiago de Cuba et sacré le 6 octobre 1850. Il prend la mer le 28 décembre suivant et débarque en Amérique latine le 18 février 1851. Six années d'apostolat intense, marqué, comme toutes les œuvres fécondes, par les contradictions, les calomnies et les menaces, car il n'échappe que de justesse à un attentat. Rappelé à Madrid en 1857, il y devient le directeur spirituel de la reine Isabelle II et échange son siège archiépiscopal contre celui de Trajanopolis. La Révolution de 1868 éclate. L'archevêque suit la souveraine en exil et s'établit à Rome à la veille du Concile du Vatican. Les nouvelles conjonctures politiques qui suivirent de près la proclamation de l'infaillibilité pontificale l'obligent à se retirer en France, où il s'endort dans la paix du Seigneur, à l'abbaye de Fontfroide, le 24 octobre 1870. Ses restes sont vénérés à la maison-mère de Vich. Le saint avait été béatifié le 25 février 1934. Les Pères Claretins, fondés au milieu du XIX[e] siècle en vue de reprendre les travaux apostoliques des religieux d'Espagne alors dispersés, étaient au nombre de 4270 en 1936. Leur Institut, approuvé définitivement en 1866, a reçu confirmation de ses privilèges en 1924.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 369-372, 479-481; *Documentation catholique,* t. XLVII, n. 1070 (4 juin 1950), col. 705-710; *Autobiografía del Ven. Padre Antonio María Claret,* Madrid, 1915; G. Blanch, *Vita del Beato Antonio Maria Claret,* Rome, 1934; P. Zabala, *El Padre Claret,* Barcelone, 1934; Cr. Fernández, C.M.F., *El Beato Padre Antonio María Claret. Historia documentada de su vita y empresas,* Madrid, 1941, 2 vol.; Cr. Fernández, C.M.F. - I. Lorente, C.M.F., *S. Antonio Maria Claret, Profili ed istantanee,* Rome, 1950; Fr. Husu, C.M.F., *S. Antonio Maria Claret (1807-1870),* Rome, 1950.

18 mai 1950 : Sainte Bartholomée Capitanio, fondatrice, et Sainte Vincente Gerosa, co-fondatrice des *Sœurs de Charité* dites de *Maria Bambina.* — Maria-Bartolomea, l'aînée des sept enfants du boulanger Giuseppe Modesto Capitanio et de Caterina Canossi, vint au monde à Lovere, au diocèse de Brescia, le 13 janvier 1807. Elle devait mourir dans sa vingt-

septième année, mais son court pèlerinage ici-bas nous laisse l'exemple d'une vie singulièrement intense et d'une ascension spirituelle peu commune. Ce ne fut pas sous l'empire d'un rêve sans lendemain qu'elle formula à douze ans la résolution qui devait commander toute son ascèse : « Je veux être une sainte; je veux être une grande sainte; je veux être vite sainte! » Ascension spirituelle de la jeune fille qui, encore laïque, fait vœu de chasteté perpétuelle (16 juillet 1824), de perfection (décembre 1827), de charité à l'égard des pécheurs, de la jeunesse, des ignorants, des âmes du purgatoire, des malades, des infirmes et des pauvres (engagement de février 1829), et promet enfin de se consacrer tout entière à son futur Institut. Et, en même temps, vie intense : de la pensionnaire des Clarisses, maîtresse d'une classe élémentaire à quinze ans; de la fille aînée qui vaque avec sa mère aux soins de la maison et tient l'humble boutique de Giuseppe Modesto; de l'apôtre, qui poursuit ses études et aménage sous le toit paternel une école pour les enfants pauvres (1825), qui assume à dix-neuf ans la direction et la gestion financière d'un hôpital fondé par Caterina Gerosa (la future Sainte Vincente), qui correspond par lettres avec 84 paroisses soucieuses d'organiser leurs œuvres à la lumière de ses conseils. Ce n'est que bien tard, pour une si courte existence, que sa vocation de fondatrice se précisa. Dès 1828, sur l'avis de Don Bosio, son confesseur, elle avait adopté, sans quitter sa famille, un règlement de vie qui n'avait rien à envier à un vrai noviciat. Le 21 novembre 1832 enfin, cédant à l'évidence de l'appel divin, Bartholomée Capitanio quittait les siens et inaugurait la vie religieuse avec Caterina Gerosa, devenue sœur Vincente. Au printemps suivant, la jeune fondatrice tomba malade pour ne plus se relever. Elle expira saintement le 16 juillet 1833. Elle avait été proclamée Bienheureuse par Pie XI le 30 mai 1926.

Sainte Vincente Gerosa, dans le monde Maria Caterina Francesca, elle aussi, était née à Lovere, le 29 octobre 1784, d'une famille de négociants en pelleterie, qui lui laissèrent à leur décès une large aisance. C'est passé la trentaine qu'elle noua avec Bartolomea Capitanio une amitié que devait consacrer la gloire d'une commune canonisation. Nature généreuse et désintéressée — elle avait donné une maison pour le patronage et fondé en 1826 un hôpital — Caterina, timide et effacée, peu instruite, laissa volontiers les responsabilités premières à sa cadette de vingt-trois ans. Ce fut elle néanmoins, qui, à la mort prématurée de la fondatrice, prit le gouvernement de la jeune Congrégation et prépara son essor en l'organisant au triple point de vue canonique, civil et financier. L'Institut fut approuvé par Grégoire XVI le 5 juin 1840. La sainte mourut le 29 juin 1847. Elle avait été béatifiée par Pie XI le 7 mai 1933.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 417-421; L. I. Mazza, S. J., *Della vita e dell' Istituto della Venerabile Bartolomea Capitanio,* Modène, 1905, 2 vol.; I d., *Vita della Venerabile Suor M. Vincenza Gerosa, fondatrice seconda delle Suore della Carità in Lovere,* Modène, 1910; I d., *Scritti spirituali della Venerabile Maria Bartolomea Capitanio...,* Modène, 1904, 3 vol.; *La Beata Bartolomea Capitanio, fondatrice delle Suore della Carità,* 2e éd., Venise, 1926; C. Carminati, *La Bienheureuse Barthélemie Capitanio,* trad. de l'italien, Paris, 1934.

28 mai 1950 : Sainte Jeanne de Valois, fondatrice de l'Ordre des *Annonciades de Bourges.* — Jehanne de France, fille de Louis XI et de Charlotte de Savoie, vint au monde à Nogent-le-Roi, le 23 avril 1464. Son père, à défaut d'enfant mâle, la fiança, quelques jours après sa naissance, à un prince de deux ans, Louis d'Orléans, fils aîné du duc Charles, le poète. Elevée par la baronne de Linières, la petite princesse était douée et intelligente, mais chétive de corps et un peu contrefaite. Le roi, à qui pourtant un fils était né

en 1470, qu'on appellerait bientôt Charles VIII, fidèle à sa politique d'alliances, imposa son héritière pour femme au futur Louis XII (convention passée en 1473). Le contrat matrimonial fut signé le 28 août 1476 et la cérémonie nuptiale fixée au 8 septembre suivant. Jeanne avait douze ans et son conjoint en avait quatorze. En 1483, Louis XI mourait. Le règne de Charles VIII, qui lui succéda encore mineur, fut court comme on sait. Le 7 avril 1498, il disparaissait lui-même, victime d'un accident. Le nouveau monarque, Louis XII, se hâta de se faire sacrer à Reims, sans que Jeanne prît part à la solennité. Le souverain voulait, de toute évidence, faire déclarer non valide son mariage forcé. Un tribunal fut constitué par Alexandre VI et le procès aboutit, le 17 décembre de la même année, à une sentence de nullité. La reine déchue recevait en compensation de son trône le duché de Berry et une rente de 30.000 livres. Sans attendre, elle ne songea plus qu'à employer son avoir à la fondation d'un monastère en l'honneur de la Vierge Marie.

En 1500, le confesseur de la nouvelle duchesse, le Père Gilbert-Nicolas, connu plus tard sous le nom de Bienheureux Gabriel-Maria, recrute les dix premières postulantes. Le 12 février 1502, le pape instituait l'Ordre des « Dix vertus » de Marie et en approuvait la Règle. Dès le 20 octobre, cinq novices prirent le voile. Puis, à l'étonnement de tous, Jeanne elle-même voulut à son tour se consacrer à Dieu. Le jour de la Pentecôte 1504, elle faisait profession. Elle mourut quelques mois plus tard, le 4 février 1505. Sa sépulture fut profanée par les Huguenots en 1562. Mais le mouvement de la piété populaire était déclenché et le 18 juin 1742, Benoît XIV confirmait le culte rendu à la Bienheureuse Jeanne de France. L'Ordre de l'Annonciade de Bourges, qui ne comptait que 21 moniales à la mort de la fondatrice, possédait 8 monastères au XVI[e] siècle, et 39 autres fondations en 1789. Six maisons ont été ouvertes depuis la renaissance de l'Ordre, 2 en France, 1 en Angleterre et 3 en Belgique.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, pp. 465-469, 481-484; *Documentation catholique,* t. XLVII, n. 1071 (18 juin 1950), col. 769-776; J.-Fr. Bonnefoy, O.F.M., *Chronique de l'Annonciade. Vies de la Bienheureuse Jeanne de Valois et du Bienheureux Gabriel-Maria, O.F.M.* Edition critique, Paris, 1937; R. de Maulde, *Jeanne de France, duchesse d'Orléans et de Berry (1464-1505)... d'après des documents inédits,* Paris, s.d.; Mgr M. Cagnac, *La Bienheureuse Jeanne de Valois,* Paris, 1929; L. de Lacger, *Louis d'Amboise. L'enquête sur la validité du mariage entre Louis d'Orléans et Jeanne de France (1498),* dans la *Revue du Tarn,* N.S., fasc. 5 (15 mars 1936), p. 53-57; G. Maillet, *La Bienheureuse Jeanne de France,* Paris, 1939; Fr. Ducaud-Bourget, *La vie méprisée de Jehanne de France,* 17[e] éd., Paris, 1941; R. Ransy, *Jehanne de Valois, reine de France,* Bruxelles, 1943; A. Redier, *Jeanne de France,* Le Puy, 1946; E. Jarraud, *Sainte Jeanne de France,* dans *La Vie Spirituelle,* t. LXXXII, n. 351, mai 1950.

11 juin 1950 : Saint Vincent-Marie Strambi, passioniste, évêque de Macerata et Tolentino. — Vincenzo-Domenico-Salvatore naquit à Civitavecchia le 1[er] janvier 1745, du pharmacien Giuseppe Strambi et de dame Eleonora Gori. Il étudia au Séminaire de Montefiascone, au *Collegio Calasanzio* des Scolopes à Rome, puis à Viterbe, et fut appelé à la direction du Séminaire de Bagnorea étant simple diacre (novembre 1767). Les semaines qui suivirent marquèrent les deux grandes dates de sa vie : ses premiers contacts avec saint Paul de la Croix, fondateur des Passionistes, dont il serait le biographe, et son élévation au sacerdoce (19 décembre). Malgré l'opposition de son père, le jeune prêtre fut admis au noviciat de Monte Argentario le 24 septembre 1768 et, l'année suivante, jour pour jour, il prononçait ses vœux perpétuels comme *Clerc déchaux des Très Saintes Croix et Passion de Notre-Seigneur Jésus-*

Christ. Successivement prédicateur de missions, professeur et directeur spirituel au théologat passioniste des Saints-Jean-et-Paul, dont il devint recteur en 1780, il assuma la charge de provincial le 13 avril 1781 et fut nommé consulteur général de son Institut en 1790. Sa situation le mit en rapport avec le Bienheureux Gaspard Del Bufalo et la Bienheureuse Anne-Marie Taïgi. Comme on sait, le 15 février 1798, la République était proclamée à Rome et le Souverain Pontife emmené en exil cinq jours plus tard. Le 20 juillet 1801, Pie VII, qui avait succédé à Pie VI, nommait le Père Vincent-Marie de Saint-Paul aux évêchés réunis de Macerata et Tolentino. Le nouvel évêque fut sacré le 26 du même mois et prit possession de sa cathédrale le 14 août. Puis, ce fut la grande épreuve. Par simple décret, Napoléon séparait en 1808 la province de Macerata des Etats de l'Eglise pour la rattacher au nouveau royaume d'Italie; de plus, il exigeait des évêques et de leur clergé un serment inconditionnel, sous peine de confiscation et d'exil. Saint Vincent Marie préféra l'exil. Rappelé dans son diocèse en 1814, il sollicita, mais en vain, d'être déchargé de ses fonctions. A son avènement en 1823, Léon XII accéda aux instances du prélat, mais le retint au Quirinal en qualité de confesseur et de conseiller intime. Or, le Pape contracta, après trois mois de règne, une maladie qui le réduisit à toute extrémité. C'était la nuit du 23 au 24 décembre. Mgr Strambi, qui assistait le mourant, se retira en vue de célébrer la messe pour sa guérison : « Courage, Saint-Père, fit-il, quelqu'un offre sa vie en échange de la vôtre ! ». La conviction unanime fut que ce « quelqu'un » désignait le confesseur du Pontife. Léon XII recouvra la santé, mais le 28 décembre, Saint Vincent-Marie était frappé d'apoplexie et il succombait le 1er janvier 1824. Pie XI l'avait inscrit au nombre des Bienheureux le 26 avril 1925.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 517-521; *Documentation catholique,* t. XLVII, n. 1073, 16 juillet 1950, col. 903-906; Stanislas dell' Addolorata, C.P., *Vita del Beato Vincenzo Maria Strambi, passionista, vescovo di Macerata e Tolentino,* Rome, 1925; Joachim, C.P., *Le Bienheureux Vincent-Marie Strambi, évêque passioniste (1745-1824),* Paris, 1825; Mgr F. Cento, *San Vincenzo Maria Strambi, vescovo di Macerata e Tolentino,* Turin, 1950; Id., *Un champion de la papauté. S. Vincent-Marie Strambi,* Courtrai, 1950; M. Winowska, *Saint Vincent-Marie Strambi,* dans *La Vie Spirituelle,* t. LXXXII, n. 352, juin 1950, p. 610-649.

24 juin 1950 : Sainte Marie Goretti, martyre de la chasteté. — Fait unique dans les annales de l'Eglise, au soir du 24 juin 1950, Maria Goretti, Bienheureuse depuis le 27 avril 1947, était canonisée sur la Piazza San Pietro, en présence de sa vieille mère et de quatre de ses frères et sœurs encore en vie. La nouvelle sainte, née à Corinaldo (Marche d'Ancône), le 16 octobre 1890, était la troisième des sept enfants de Luigi Goretti et d'Assunta Carlini : Tonino (qui ne vécut guère), Angelo, Maria, Mariano, Alessandro (décédé en 1917), donna Ersilia et Teresa (actuellement Franciscaine-Missionnaire de Marie, sous le nom de Sœur Maria Alessandro di S. Alfredo). La famille s'était transportée à Colle Gianturco d'abord, puis, en 1899, à Ferriere di Conca, localité proche de Nettuno (diocèse d'Albano). En 1900, le père Luigi, victime du typhus, laissait à sa veuve la lourde charge de six enfants en bas âge. Les soins de la maison et des quatre cadets revinrent à Marietta, à défaut de la maman, absorbée par les soucis du gagne-pain. Les Goretti occupaient une même bâtisse avec la famille Serenelli. Le fils, Alessandro, âgé d'une vingtaine d'années, avait tenté, à deux reprises déjà, d'attirer la fillette, avec menaces de mort si elle parlait à sa mère. Le 5 juillet 1902, le tentateur profite d'une nouvelle absence de Mamma Assunta. Marietta — elle venait d'avoir douze ans — résiste avec la dernière énergie : « Non, non, non, Dieu ne veut

pas de cela; c'est un péché; vous vous exposez à l'enfer. » Au comble du dépit, le misérable frappe l'enfant de quatorze coups de poinçon, qui lui perforent un poumon, atteignent la région du cœur et lui déchirent les entrailles. La petite martyre put encore être transportée à la clinique de Nettuno, où elle succomba le lendemain, 6 juillet 1902, réconfortée par les sacrements, et, suprême victoire, après avoir pardonné à son assassin, qui lui dut la grâce d'une entière réconciliation avec Dieu.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XLII, 1950, pp. 579-582, 597-599; *Documentation catholique*, t. XLVII, n. 1073, 16 juillet 1950, col. 897-902; Aurelio della Passione, C.P., *La S. Agnese del secolo XX. La Beata Maria Goretti, martire della purezza*, Rome, 1947; A. Gualandi, *La Beata Maria Goretti, martire della purità*, Rome 1947; R. Sarabia, C.ss.R., *María Goretti, virgen y mártir de once años*, Madrid, 1948; L. Novarese, *Mamma Assunta racconta. Vita aneddotica della Beata Maria Goretti*, Rome, 1949; M. André, *L'angélique Maria Goretti, l'Agnès du XX^e siècle*. Toulouse, 1949.

9 juillet 1950 : Sainte Marie-Anne de Paredes y Flores. — L'émule équatorienne de sainte Rose de Lima (1586-1617), vint au monde à Quito, le 31 octobre 1618, au foyer chrétien de Don Jerónimo Flórez Zenel de Paredes, natif de Tolède, et de Doña Mariana Granobles Jaramillo, née elle-même en Equateur de parents espagnols. La fillette fut admise par son confesseur, le Père Juan Camacho, jésuite, à communier dès sa huitième année — faveur insigne pour l'époque — et les pièces du procès apostolique assurent qu'il faut situer aux environs de cet événement son vœu de virginité perpétuelle. Très tôt orpheline — ses père et mère étaient morts en 1625 et 1626 —, l'enfant fut recueillie par sa sœur aînée Jerónima, mariée à Don Cosma de Caso. A neuf ans, Mariana s'approchait chaque jour de la sainte table et, douze mois plus tard, elle renouvela sa promesse de demeurer vierge et y ajouta celle de vivre pauvre et d'obéir à ses tuteurs et aux prêtres qui dirigeraient sa conscience. On lui réserva un appartement dans la maison de famille, où elle mena désormais la vie pénitente et absorbée en Dieu d'une moniale; elle ne sortait de sa retraite que pour se rendre chez les Jésuites, à qui elle confia toujours les affaires de son âme. En 1645, la peste éclata dans la capitale. Le Père Alonso de Rojas s'était offert en victime pour la cessation du fléau. La sainte demanda à Dieu de prendre sa vie en échange de celle du prêtre. Elle mourut le 26 mai de cette même année 1645 et reçut les honneurs de la béatification sous Pie IX, le 10 novembre 1853. Elle fut proclamée héroïne nationale par l'autorité suprême de son pays le 30 novembre 1946. Ses restes reposent dans l'église de la Compagnie de Jésus, à Quito.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis*, t. XLII, 1950, pp. 609-612, 637-639; *Documentation catholique*, t. XLVII, n. 1074, 30 juillet 1950, col. 961-966; J. Móran de Butrón, S. J., *La Azucena de Quito, que brotó en el florido campo de la Iglesia, en las Indias Occidentales, la Venerable Virgen Mariana de Jesus Flores y Paredes*, Lima, 1702; Id., *Vida de la Beata Mariano de Jesus de Paredes...* variada... y corregida... por un sacerdote, Madrid, 1854; L. de Régnon, S. J., *Vie de la Bienheureuse Marianne de Jésus, ou le Lis de Quito*, Paris, 1858; J. Jouanès, S. J., *Vida de la bienaventurada Mariana de Jesús, llamada la Azucena de Quito*, Quito, 1941; E. M. Villasis Terán, *Vida de la Beata Mariana de Jesús, Azucena de Quito*, Madrid, 1948; C. Bayle, S. J., *Santa Mariana de Jesús, la Azucena de Quito*, dans *Razón y Fe*, t. CXLII, 1950, p. 27-39.

1^er octobre 1950 : Bienheureuse Marie De Mattias, qui fonda les *Adoratrices du Précieux-Sang*. Maria naquit le 4 février 1805, à Vallecorsa

(Frosinone), dans la famille aisée et vertueuse de Giovanni De Mattias et d'Ottavia De Angelis. Une mission prêchée par le Bienheureux Gaspar Del Bufalo la toucha au point qu'elle se décida à quitter le monde; personnellement, elle inclinait vers la vie contemplative, mais tel n'était pas l'avis du grand missionnaire, qui avait décelé chez la jeune fille une vocation apostolique et qui la confia à la direction spirituelle de Don Giovanni Merlino, mort plus tard en odeur de sainteté. Marie dut attendre avant de suivre sa voie; elle avait perdu successivement une sœur aînée et sa mère à qui il lui fallut succéder comme maîtresse de maison. L'évêque de Norcia eût voulu intéresser la future fondatrice à ses écoles, mais il se heurta à l'opposition de Giovanni De Mattias qui fut péremptoire. Le chef du diocèse de Forentino fut plus heureux quand il sollicita en 1834 le concours de Maria pour ouvrir des classes à Acuto. Cette fondation fut le berceau de l'Institut des Adoratrices du Précieux-Sang. La Bienheureuse s'éteignit le 20 août 1866, au couvent qu'elle avait établi à Rome en 1847. La Congrégation louée et encouragée par Pie IX, vit sa Règle approuvée par Léon XIII. Elle groupe quelque 2.000 Sœurs, qui peuplent 387 maisons dispersées dans 48 pays, et qui se dépensent dans l'enseignement à tous ses degrés, dans les laboratoires, hôpitaux, asiles, refuges, orphelinats, colonies d'enfants et réfectoires maternels.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 719-723; M. E. Pietromarchi, O.S.B., *Vita della Ven. Maria De Mattias,* Isola del Liri, 1947.

15 octobre 1950 : Bienheureuse Anne-Marie Javouhey, fondatrice des *Sœurs de Saint-Joseph de Cluny.* — La nouvelle Bienheureuse naquit à Jallanges (Côte-d'Or) le 10 novembre 1779, cinquième des dix enfants de Balthazar Javouhey et de Claudine Parizot. Ses trois jeunes sœurs, Pierrette, Marie-Françoise et Claudine, devaient, plus tard, former avec elle le noyau de l'Institut enseignant, hospitalier et missionnaire de Saint-Joseph de Cluny. Déjà le 11 novembre 1798, Anne-Marie s'était engagée par vœu à la chasteté perpétuelle ainsi qu'à l'éducation chrétienne de la jeunesse et au soin des pauvres et des malades. Elle fit deux essais successifs de vie religieuse, d'abord chez les Sœurs de la Charité de Besançon, qui s'organisaient alors sous la direction de sainte Jeanne-Antide Thouret, puis chez les Trappistines suisses agrégées à la Val-Sainte. Mais la Bienheureuse avait l'étoffe d'une fondatrice. Après bien des traverses, elle put ouvrir un couvent à Chalon-sur-Saône et le 12 mai 1807, en compagnie de ses trois sœurs, elle faisait profession entre les mains de l'évêque d'Autun. La Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph était née. En 1812, la maison-mère était transférée à Cluny, dans l'ancien couvent des Récollets. Les premières religieuses missionnaires partirent pour La Réunion en 1817 et pour le Sénégal en 1819, où Anne-Marie les rejoignit en 1822. Le 26 juin 1828, elle s'embarquait une première fois pour la Guyane avec une centaine de personnes, dont trente-cinq de ses Sœurs qu'elle établissait à Mana. Elle y revenait en 1836 pour sept ans; elle y fut, à la lettre, l'âme de la colonisation chrétienne et la promotrice, contre vents et marées, de l'affranchissement des noirs. Ses dernières années furent assombries par de pénibles conflits avec Monseigneur d'Héricourt, Ordinaire de la maison de Cluny. La Bienheureuse mourut à Paris le 15 juillet 1851. Ses restes furent inhumés à Senlis. En 1922, le nombre des Sœurs de Saint-Joseph dépassait les 3.000.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 801-806; F. Delaplace, C.S.Sp., *La Vénérable Anne-Marie Javouhey, fondatrice de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny (1779-1851),* 2e éd. par Ph. Kieffer, C.S.Sp., Paris, 1914, 2 vol.; V. Caillard, *La Vénérable Anne-Marie Javouhey, fondatrice de la Congrégation de Saint-Joseph de Cluny (1779-1851),* Coll. *Les Saints,*

Paris, 1909; G. Goyau, *Un grand « homme ». Mère Javouhey, apôtre des noirs,* Paris, 1929; G. Bernoville, *Un grand artisan de l'Empire français, Anne-Marie Javouhey, éducatrice des noirs et fondatrice des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny,* Coll. *Pages catholiques,* Paris, 1943; R. Plus, S. J., *Une passionnée de la volonté de Dieu. La Bienheureuse Anne-Marie Javouhey,* Paris, 1950; *Lettres de la Vénérable Anne-Marie Javouhey,* Paris, 1909-1917, 5 vol.

12 novembre 1950 : Bienheureuse Marguerite Bourgeoys, fondatrice des *Sœurs de Notre-Dame de Montréal.* — Marguerite, qui vint au monde le vendredi saint 17 avril 1620, était la troisième enfant d'Abraham Bourgeoys et de Guillemette Garnier, modestes marchands établis à Troyes, en Champagne. Devenue jeune fille, la Servante de Dieu tenta d'abord, sans succès, d'entrer au Carmel, puis chez les Clarisses, et même de réunir une petite communauté. La Providence la voulait au Canada. C'est à l'invitation de Paul Chamody de Maisonneuve, le fondateur de Montréal, alors de passage dans sa ville natale, que Marguerite se décida à faire voile pour la Nouvelle-France. Embarquée à Saint-Nazaire le 8 février 1653, elle descendait à Québec le 8 juin et atteignait Ville-Marie, petit village de cinquante feux, le 16 novembre suivant. Il lui fallut attendre le 30 avril 1657 pour ouvrir, dans une étable désaffectée, sa première classe. Elle ne tarda pas à rentrer en France, où elle fit quatre recrues; lors de son second voyage dans la mère-patrie (1670-1672), elle gagna six nouvelles compagnes et obtint des lettres patentes de Louis XIV. Déjà un pensionnat, une école professionnelle et une sodalité avaient été fondés. En 1675, la Bienheureuse bâtit une chapelle en l'honneur de Notre-Dame de Bon-Secours. Pour assurer plus de liberté d'action à ses Sœurs, la fondatrice préférait ne leur imposer ni clôture, ni vœux solennels. Restait à faire entrer dans ses vues l'évêque de Québec alors en Europe. Elle entreprit une nouvelle traversée et défendit vaillamment l'indépendance de ses filles, menacées d'annexion par les Ursulines. La Congrégation ne fut canoniquement constituée et pourvue d'une Règle qu'en juin 1698. La Mère Bourgeoys mourut moins de deux ans plus tard, le 12 janvier 1700. Les Sœurs de Notre-Dame de Montréal se dévouent dans l'enseignement au Canada, aux Etats-Unis et au Japon.

Bibliographie : *Acta Apost. Sedis,* t. XLII, 1950, p. 879-883; Ransonet, *La Vie de la Sœur Marguerite Bourgeois, institutrice, fondatrice et première supérieure d'une comunauté* [sic] *de filles régulières, établies au Canada sous le nom de congrégation de Notre-Dame,* Liège, 1728; E.-M. Faillon, *Vie de la sœur Bourgeoys, fondatrice de la congrégation de Notre-Dame de Ville-marie en Canada, suivie de l'histoire de cet Institut jusqu'à ce jour...,* Ville-marie [Montréal], 1852-1853, 2 vol.; M.-M. Drummond, *La Vénérable Mère Marguerite Bourgeoys, sa vie et son temps,* trad. de l'anglais par J. Bruneau, P.S.S., Montréal-Paris, 1910.

A. CERCKEL, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII aux membres du Congrès des Etats de perfection en date du 8 décembre 1950. — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, pp. 26-36) (1).

L'année sainte, qui sans aucun mérite de Notre part, mais par une faveur de la miséricorde de Dieu, s'est révélée plus féconde en bienfaits que les prévisions humaines ne le laissaient deviner, a démontré, dans une étonnante série de manifestations, la foi puissante et l'abondante vitalité de l'Eglise du Christ notre Mère. Parmi les entreprises heureuses de cette année, qui revêtirent une gravité et une importance particulières, prennent place assurément votre congrès et la lumineuse fraternité de cette assemblée, qu'il Nous est souverainement agréable de saluer en ce moment, en lui adressant des paroles affectueuses.

Fait que les annales de l'Eglise n'avaient jamais enregistré, c'est la première fois que les Associations, dont les membres se prescrivent, comme but à leur vie même, la réalisation de la perfection évangélique, se soient réunies en telle affluence, comme cela s'est produit ces derniers jours, pour se mettre d'accord sur leurs intérêts communs.

Les temps actuels, à Notre avis, réclamaient absolument un tel congrès. En effet les transformations du monde extérieur que l'Eglise doit affronter, un certain nombre d'opinions élaborées et divulguées à l'intérieur même de l'Eglise touchant aussi des questions qui intéressent l'état public de perfection morale, les besoins urgents de ce labeur apostolique dont vous prenez sur vous une part abondante et empressée, tout cela conseillait beaucoup de vous donner l'occasion d'études et de travaux méthodiques.

Votre œuvre maintenant est sur le point de s'achever. Vos remarques assidues l'ont vivement animée, elle a fait naître de multiples propositions et elle ne sera pas moins riche, Nous l'espérons, en virtualités d'exécution. Celles-ci, moyennant votre volonté d'y mettre l'effort, Dieu les suscitera par sa grâce, cette grâce que les prières et les sacrifices d'abnégation religieuse, les vôtres et surtout ceux de vos sœurs dans le Christ, ont appelée avec d'ardents désirs sur votre entreprise.

Comme gage de la protection et des lumières divines, pour terminer et achever heureusement votre congrès, vous implorez la paternelle bénédiction du Vicaire du Christ. Avant de vous l'accorder, Nous jugeons opportun de vous exposer certains points qui tendent à mettre en lumière les notes nécessaires de la vie religieuse et qui, une fois tirés au clair, vous servent désormais de règle pour diriger vos pensées et vos actes.

I

Le religieux dans l'Eglise hiérarchique

Avant tout Nous désirons parler en peu de mots de la place qu'occupent dans l'Eglise les Ordres et Congrégations religieuses. Vous savez parfaitement que le Rédempteur a fondé une Eglise de nature hiérarchique. Entre les Apôtres

(1) Traduction de la *N.R.Théol.* Nous avons voulu serrer de très près le texte original pour rendre fidèlement la pensée sur ces sujets controversés. Les titres sont de la *N.R.Théol.*

et leurs successeurs d'une part, à qui il faut ajouter ceux qui les aident dans leurs fonctions propres, et les simples fidèles d'autre part, il a établi une nette distinction : c'est donc de ce double groupement que se compose sur terre la structure du Royaume de Dieu. Ainsi le droit divin lui-même a voulu les clercs distincts des laïques (cfr can. 107). C'est entre ces deux degrés que se place l'état de la vie religieuse : d'origine ecclésiastique, il doit précisément son existence et sa valeur au fait qu'il se rattache étroitement à la fin propre de l'Eglise, qui est de conduire les hommes à la sainteté. Bien que tout chrétien doive tendre à cette cime sacrée sous la conduite de l'Eglise, le religieux cependant s'y dirige par un chemin qui lui est tout à fait propre et des moyens d'une nature plus élevée.

En outre l'état religieux n'est nullement réservé à l'un ou à l'autre des deux groupes qui de droit divin existent dans l'Eglise, puisque les clercs comme les laïques peuvent être également religieux et que d'autre part l'accès à la dignité cléricale est ouvert soit aux religieux, soit à ceux qui ne le sont pas. Il se trompe donc au sujet des vrais fondements que le Christ a mis à la base de son Eglise, celui qui pense que l'état particulier du clergé séculier, en tant que séculier, aurait été établi et sanctionné par le divin Rédempteur, tandis que l'état particulier du clergé régulier, bien qu'on doive le tenir pour bon en lui-même et approuvé, serait d'ordre accessoire et auxiliaire, puisqu'il dériverait du premier. Aussi, pour qui fixe les yeux sur l'ordre des choses établi par le Christ, ni l'une ni l'autre des deux formes particulières de clergé ne détient la prérogative de droit divin, puisque ce même droit ne met point l'une avant l'autre, ni n'exclut l'une ou l'autre. Quant à leur différence, leurs mutuels rapports, le labeur à leur confier à chacune dans l'œuvre du salut, tout cela le Christ en a laissé la détermination aux besoins des diverses époques ou, pour définir plus expressément Notre pensée, il en a confié la décision au jugement de l'Eglise.

Sans aucun doute selon la prescription du droit divin, le prêtre, qu'il soit séculier ou religieux, doit exercer son ministère propre en auxiliaire de l'Evêque et sous sa dépendance. C'est ce qui se passe d'ailleurs dans l'Eglise selon la coutume et ce que définissent avec toute la clarté voulue, pour les religieux curés et Ordinaires des lieux, les prescriptions du droit canonique qui les concernent (Can. 626-631 ; 454, par. 5). Il n'est pas rare que, dans les territoires de missions, tous les prêtres qui s'y emploient, sans excepter l'Evêque, appartiennent au clergé religieux. Qu'on n'aille d'ailleurs pas prétendre qu'une telle situation sort de l'ordre ou de la règle habituelle, comme si elle était seulement transitoire et que l'administration sacrée doive être remise au clergé séculier aussitôt que possible.

L'exemption elle-même, dont jouissent les Ordres religieux, ne s'oppose nullement aux principes essentiels de la constitution divine de l'Eglise, ni ne contredit en rien à la loi qui soumet le prêtre à l'Evêque. En conformité avec le droit canonique, les religieux exempts sont soumis à l'autorité de l'Evêque du lieu selon que les devoirs de la charge épiscopale et la bonne organisation de la pastoration des âmes le réclament. Sans même parler de cela, l'on a peut-être trop peu remarqué, dans les discussions des dernières décades au sujet de l'exemption, que les religieux exempts, même en vertu du texte du droit canonique, sont soumis en tout temps et en tout lieu à l'autorité du Pontife Romain comme à leur Supérieur suprême, à qui ils sont tenus d'obéir même en raison du vœu d'obéissance (can. 499, par. 1). Or le Souverain Pontife a juridiction ordinaire et immédiate sur toute l'Eglise, et aussi bien sur chaque diocèse, et sur chaque fidèle. Il est donc manifeste que cette loi divine fondamentale, qui soumet clercs et laïques au gouvernement de l'Evêque, a été abondamment obéie, même au sujet des religieux exempts, et qu'enfin le clergé de l'une et l'autre milice sacerdotale est également conforme à l'ordre que le Christ a voulu.

II

Etat de perfection, sacerdoce et pratique des conseils évangéliques

A ce que nous venons de dire, se rattache une autre question que nous avons maintenant à cœur de bien mettre au point. Elle concerne la manière dont le clerc et le religieux doivent tendre chacun à sa perfection de vie.

Il est contraire à la vérité d'affirmer que l'état clérical, en tant que tel et selon qu'il procède du droit divin, réclame de ses membres, en vertu de sa nature, ou du moins en raison d'un certain postulat de cette nature, l'observation des conseils évangéliques et qu'il doive en conséquence ou puisse s'appeler un état de perfection évangélique (c'est-à-dire destiné à l'acquérir). Ainsi le clerc n'est pas obligé en vertu du droit divin aux conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et surtout il n'y est pas obligé dans la mesure et de la manière dont cette obligation découle des vœux publics, pour qui s'engage dans l'état religieux. Cela n'empêche d'ailleurs pas le clerc de prendre sur lui ces liens, à titre privé et de son propre mouvement. De même le fait que les prêtres de rite latin sont tenus au célibat consacré, n'enlève nullement ni ne diminue la différence qui existe entre l'état clérical et l'état religieux. Quant au clerc régulier, ce n'est pas en tant que clerc, mais en tant que religieux qu'il professe l'état de perfection évangélique.

Que si, par la Constitution Apostolique *Provida Mater Ecclesia,* Nous avons déclaré que la forme de vie observée par les Instituts Séculiers devait être considérée comme un état de perfection évangélique publiquement reconnu, précisément parce que leurs membres se lient d'une certaine manière à l'observation des conseils évangéliques, cela ne contredit donc nullement la doctrine que Nous venons d'exposer. Certes rien ne s'oppose à ce que les clercs se réunissent en Instituts Séculiers, pour atteindre par ce genre déterminé de vie à l'état de perfection évangélique; mais alors ils sont eux aussi dans l'état de pratique de la perfection, non pas en qualité de clercs, mais comme membres d'un Institut Séculier. Et en effet, les conseils évangéliques, qui sont le propre de l'état religieux et s'y pratiquent avec la perfection la plus complète, l'Institut Séculier les adopte lui aussi pour règle de vie à laquelle il s'oblige, bien que, par sa manière de les observer, il ne se rattache pas à l'état religieux, mais ait son existence propre dans une forme extérieure de vie, qui n'appartient pas nécessairement à la perfection rappelée ci-dessus.

III

Mobiles élevés et rendement de l'état religieux. Valeur de l'obéissance

Nous jugeons opportun de Nous arrêter quelque temps à cette autre question : Quelles raisons découvre-t-on dans l'état religieux pour l'embrasser ?

Il en est pour affirmer que l'état religieux, de par sa nature et sa fin propre, auxquelles on ne refuserait pas d'ailleurs son approbation, ne serait qu'un refuge offert aux âmes craintives et anxieuses : celles-ci, incapables d'affronter les dangers d'une vie agitée, ne pouvant, et peut-être ne voulant pas supporter les ennuis de l'existence, diraient adieu au siècle par manque d'énergie, pour se réfugier à l'abri dans la sécurité du cloître. Aussi faudrait-il réveiller en elles la confiance en la grâce de Dieu et l'assurance personnelle, afin qu'au lieu de chercher une paix oisive, elles rejettent cette prétendue inclination spirituelle et osent aborder les combats de la vie ordinaire. Cela est-il vrai ?

Nous n'avons pas en ce moment à apprécier les mobiles qui peuvent conduire chacun dans le choix de l'état religieux. Nous voulons énoncer la raison, la principale et la vraie, qui doit motiver l'entrée dans la vie du cloître. Certes elle est loin de l'opinion relatée ci-dessus, qui généralisée serait fausse et injuste. Et en effet, comme le choix du sacerdoce, la décision d'entrer dans l'état religieux et la ferme constance à y rester fidèle, demandent un grand idéal

et l'ardente volonté de se dévouer. L'histoire de l'Eglise, qui rapporte les œuvres éclatantes des saints canonisés et des instituts religieux, qui raconte les exploits de leur apostolat et relate leurs doctrines ascétiques, démontre à l'évidence, tout comme l'expérience quotidienne, le courage intrépide et magnanime dont ont fait preuve hommes et femmes dans l'état religieux non moins que dans le siècle. D'ailleurs les religieux et les religieuses, qui se dépensent à l'extension du Règne de Dieu dans les missions, qui soignent les malades, éduquent les adolescents, professent dans les écoles, tous ceux-là se séparent-ils de la communauté humaine, lui refusent-ils leur dévouement ? Est-ce que, tout au contraire, la plupart d'entre eux, à l'égal des prêtres séculiers et des auxiliaires laïques, ne combattent pas en première ligne pour la cause de l'Eglise ?

Ici Nous ne pouvons Nous empêcher de dénoncer un fait tout à fait contraire à l'opinion que nous venons de critiquer. Si le nombre de ceux, et surtout des jeunes filles, qui veulent entrer dans le jardin choisi de la vie religieuse diminue, cela vient trop souvent de ce qu'il paraît trop dur de se dépouiller de sa volonté et de renoncer à disposer de sa liberté, comme la nature même du vœu d'obéissance le suppose. Bien plus certains exaltent, comme le sommet de la perfection morale, non pas de se dépouiller de sa liberté pour l'amour du Christ, mais au contraire de réduire cette abnégation de la liberté. De sorte que, pour former à la sainteté, il faudrait préférer cette loi : limiter la liberté dans la mesure du nécessaire, la laisser à elle-même dans toute la mesure du possible.

Nous omettons ici de Nous demander si le nouveau fondement que l'on s'efforce de donner ainsi à l'édifice de la sainteté se révélera aussi fécond et aussi puissant, pour porter de plus en plus loin le poids de l'apostolat de l'Eglise, que ne l'a été pendant quinze cents ans l'ancienne loi d'obéissance embrassée pour l'amour du Christ. L'essentiel pour le moment c'est de considérer plus à fond ce raisonnement et de dévoiler ce qui s'y cache. Car, à le bien examiner, on voit qu'il ne reconnaît plus du tout la nature du conseil évangélique, et même que, d'une certaine manière, il l'altère en l'attirant à une signification qui passe à côté de la vraie. Personne n'est obligé par devoir de s'imposer le conseil évangélique de parfaite obéissance, lequel suppose radicalement qu'on adopte comme règle de vie le renoncement à la libre disposition de sa volonté; personne, disons-Nous, qu'il s'agisse de particuliers, ou d'associations. On peut si on le veut adapter sa vie à cette nouvelle règle. Mais il faut comprendre et employer les mots selon leur sens. Or une telle règle, comparée au vœu d'obéissance, n'en a pas la valeur souveraine, elle ne traduit pas la grande maxime de la Sainte Ecriture, ni le magnifique exemple qu'elle propose : « Il s'est abaissé plus encore en se rendant obéissant jusqu'à la mort » (*Phil.*, II, 8).

Il trompe donc et il se trompe celui qui, quand on lui demande conseil au sujet de la vocation à l'état religieux, ne propose que cette norme et cette opinion et néglige à tort l'inclination de l'âme qui l'interroge et l'instinct en elle de la grâce divine. C'est pourquoi, si la voix de Dieu invite clairement quelqu'un vers les sommets de la perfection évangélique, qu'on lui propose sans aucune hésitation, pour réaliser cet appel élevé, la libre immolation de sa liberté, comme le demande le vœu d'obéissance, ce vœu que l'Eglise pendant tant de siècles a étudié attentivement, expérimenté à fond, réglé et pleinement approuvé. Personne ne doit être poussé malgré lui à cette consécration de soi; mais si quelqu'un la désire, que personne ne se trouve pour l'en dissuader et encore moins pour l'en empêcher.

IV

Union de la vie intérieure et de l'apostolat : justification de la vie religieuse

Mais Nous en avons dit assez. Nous avons maintenant l'intention de dire quelques mots des œuvres d'apostolat et de la vie intérieure. Peu de questions

concernant la vie régulière, et en général la vie de piété, et qui sont en réalité de grande importance ont été traitées plus abondamment que celle-ci. Néanmoins Nous voulons Nous aussi exprimer Notre pensée sur ce sujet.

Ce n'est pas un hasard que notre époque ait vu naître et grandir cette philosophie à qui l'on donne le nom d'existentialisme. Les hommes d'aujourd'hui, vivant à une époque où les événements viennent poser d'ardues questions métaphysiques et religieuses, préfèrent se limiter, négligeant les réalités plus hautes, à l'acte du moment. Mais quand on tient compte de la foi surnaturelle, on ne consent pas, pour des opinions de ce genre, à ne s'occuper que de chaque point du temps et à se laisser emporter au flux de la vie. On sait alors que ce qu'on ne voit pas (cfr *Hebr.*, XI, 1) est d'un prix souverain, souverainement vrai et destiné à durer sans connaître jamais le déclin. Hélas, bien qu'avertissements et exhortations n'aient point manqué, la contagion de ces doctrines a sérieusement atteint des membres du clergé, religieux non exceptés, et bien qu'ils n'aillent pas jusqu'à renier les réalités qui dépassent l'ordre sensible et l'ordre naturel, ils en diminuent l'importance.

Cette crise grave et périlleuse est-elle désormais pleinement vaincue ? Grâces soient rendues à Dieu, on peut l'espérer : des faits que Nous constatons et que Nous apprenons Nous inspirent cette confiance.

On peut unir ensemble la plus laborieuse activité et des richesses peu communes de vie intérieure. Deux étoiles qui resplendissent par leur culte de la vie régulière le démontrent très clairement : saint François-Xavier et sainte Thérèse de Jésus.

Un travail ardent et le souci de la vie intérieure n'exigent pas seulement l'un et l'autre de se trouver unis, mais encore de progresser tous deux d'un pas égal, du moins dans notre estime et notre désir. Qu'à la ferveur des œuvres s'unissent donc, avec une ferveur égale, la foi, la prière, la réelle consécration de soi et de tout ce qu'on possède à Dieu, la beauté d'une conscience sans tache, l'obéissance, l'endurance dans les épreuves, la charité active et vigilante dévouée à Dieu et au prochain.

Et cette union ne se vérifie pas seulement dans la vie de chaque religieux en particulier, s'il l'est dans l'âme et non uniquement d'apparence, mais elle constitue aussi, pour la Congrégation religieuse prise dans son ensemble, une justification solide de la vie religieuse devant Dieu et devant les hommes et un motif qui la rend digne de la plus large approbation. Voilà ce que l'Eglise vous demande avec instance, que votre labeur du dehors et votre vie intérieure se répondent et se fassent l'un à l'autre un continuel équilibre. Clercs et laïques, ne déclarez-vous pas publiquement que vous adoptez l'état de perfection évangélique ? Si cela est vrai, produisez les fruits de ce même état, pour que de votre vigueur et de votre feu le Corps mystique du Christ qu'est l'Eglise tire un accroissement d'efficacité. C'est aussi pour la même raison que les Ordres religieux consacrés à la vie contemplative sont en un certain sens nécessaires à l'Eglise, à qui ils assurent une gloire qui n'a pas diminué et la profusion des grâces célestes.

Vous le savez, on entend souvent dire que la charité envers le prochain perd peu à peu sa nature religieuse et devient la propriété des séculiers, qu'elle se laïcise. Mais une bienfaisance qui ne s'appuie en rien sur la foi et prend sa source ailleurs n'est pas la charité et ne peut s'appeler catholique. La charité a une dignité, elle obéit à une inspiration, elle dispose de forces qui manquent à la simple philanthropie, même bien munie de ressources et de moyens. Ainsi les religieuses catholiques qui soignent les malades, comparées avec les personnes qui exercent le même office uniquement par humanité ou pour un salaire, ont pour elles quelque chose qui est d'un autre ordre et qui est plus important. Elles peuvent parfois le céder aux autres en fait de ressources techniques et Nous les exhortons encore à égaler les autres en cela aussi et

même à les surpasser. Mais quand les soins sont donnés par des religieuses qu'anime le vivant esprit de leur Institut, prêtes tous les jours pour l'amour du Christ à dévouer leur vie pour ceux qui souffrent, alors une atmosphère les entoure, dégageant une vertu qui opère ce que ne font ni les techniques ni les remèdes.

Que les Ordres et les Congrégations religieuses de vie active aient donc devant les yeux et pratiquent tous les moyens de refléter dans leurs œuvres les traits du divin et qu'ils entretiennent au sanctuaire d'une conscience pure le feu du Saint-Esprit.

V

L'adaptation au temps présent : sa nécessité, ses limites, ses méthodes, son programme

Fils très aimés, Nous voulons encore vous parler brièvement du zèle que doivent avoir les Instituts religieux de s'adapter aux nouvelles situations et d'unir, dans une heureuse alliance, l'ancien et le nouveau.

Quand les jeunes entendent dire : « Il faut être de notre temps, il faut mettre nos initiatives au niveau de notre époque », ils s'enflamment d'une ardeur extraordinaire et, s'ils combattent dans les rangs de la vie religieuse, c'est dans ce sens surtout qu'ils désirent orienter les efforts de leur futur ministère. Et pour une part cela est juste. La plupart du temps en effet les législateurs des Instituts religieux ont conçu leur œuvre, alors nouvelle, pour répondre à des besoins ou rendre des services qui naissaient dans l'Eglise et ne souffraient aucun retard : c'est à leur temps par conséquent qu'ils adaptaient leurs entreprises. Que si vous voulez suivre les exemples de vos pères, faites, vous aussi, comme ils ont fait. De vos contemporains, parmi lesquels vous vivez, étudiez les opinions, les jugements, les mœurs et, si vous y trouvez des détails bons et justes, emparez-vous de ces précieux éléments. Sans cet effort vous ne pourriez point les éclairer, les aider, les soutenir.

Mais il existe un patrimoine de l'Eglise, conservé intact dès ses origines, demeuré invariable au cours des siècles, toujours parfaitement adapté aux besoins et aux vœux du genre humain. Sa part principale est la foi catholique, que récemment encore, par l'encyclique *Humani Generis,* Nous avons défendue contre des dangers nouveaux. Gardez-la dans toute sa pureté avec un soin suprême, absolument persuadés qu'en elle résident les forces supérieures capables de former n'importe quelle époque.

En outre l'état de perfection dans ses visées essentielles fait aussi partie de ce même patrimoine et vous devez le réaliser avec le plus grand zèle, pour vous sanctifier grâce aux secours et aux moyens qu'il vous offre, pour sanctifier aussi les autres par votre activité directe ou indirecte, afin que ceux-ci, toujours plus abondamment munis de la grâce divine, vivent et meurent pieusement. C'est bien aussi de ce patrimoine que fait partie la vérité tellement élevée, tellement première, qui tient pour seule voie vers la perfection l'abnégation de soi-même par amour pour le Christ. Cela, les situations qui changent ne le changent aucunement.

Et pourtant il y a des circonstances, et elles sont nombreuses, où vous pouvez et devez vous conformer au caractère et aux besoins des hommes et des temps. Ce travail d'adaptation d'ailleurs est déjà en grande partie chose faite, et maintenant, après la mise en commun de vos idées et de vos résolutions, il est pleinement et abondamment préparé. Qu'il y ait déjà quantité de louables innovations réalisées dans tout ce qui vous concerne, cela ressort de ce que vous faites en tout genre, personnellement ou par vos Instituts, pour les écoles, l'éducation des jeunes, le soulagement des misères humaines, la culture et le progrès des connaissances. C'est pourquoi il faut l'avouer, et personne ne pourra nier Notre affirmation, un immense travail s'édifie déjà pour assurer votre réponse neuve et juste aux situations nouvelles.

Cependant en cherchant à vous adapter, comme vous le désirez, aux besoins de l'époque, il importe souverainement, Nous en jugeons ainsi, de mettre une grande pénétration à découvrir les ressources spirituelles qui se cachent en vos contemporains, les désirs obscurs qui les conduisent, le visage sincère de leur âme. Nous ne parlons pas de ce visage qui trahit des dispositions condamnables et dignes de reproches, qui exprime le tumulte des passions et le venin des vices. Mais dans les hommes, parce qu'ils sont hommes, et surtout s'ils sont chrétiens, malgré leurs erreurs et leurs fautes, il y a du bien, et il y a l'aspiration vers un plus grand bien. C'est à ces bons mouvements qu'il vous faut déférer, c'est à la rencontre de ces aspirations qu'il faut aller, en prenant garde prudemment de ne pas emprunter au siècle ce qu'il a de funeste et de coupable, mais de greffer en lui vous-mêmes les éléments bons et saints qui répondent à ses impulsions salutaires. Ce bien caché en autrui, entretenez-le donc, perfectionnez-le, augmentez-le, comme de parcelles d'or façonnez-en des vases précieux, et comme de ruisseaux faites-en couler des fleuves.

D'aucuns estiment, et ils n'ont peut-être pas tort, qu'il y a trois choses qui répondent excellemment au caractère et aux aspirations de notre époque : la largeur des vues, l'unité dans l'organisation, la promptitude dans l'exécution. Ne sont-ce pas là également des caractéristiques insignes de l'Evangile, ne sont-ce pas des qualités propres à ceux qui professent la foi catholique et qui la vivent ? Quel plus grand élargissement des pensées que celui prôné par l'Apôtre lorsqu'il dit : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (*1 Cor.*, III, 23). Quelle plus étroite unité dans la compréhension et dans l'amour que cette vue si unifiée et si simple, proclamée par les Divines Ecritures en ces mots : « Dieu tout en tous (*1 Cor.*, XV, 28). Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces... Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Marc, XII, 28-34) ? La promptitude et la vigueur, que ne gêne pas le souvenir nuisible de ce qui passe, cette autre parole les inculque : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu » (Luc, IX, 62). Que si vous voulez contempler des exemples de vertus où brillent ces trois titres de gloire, rappelez-vous Paul l'Apôtre et tous ceux qui dans l'Eglise du Christ ont accompli des actions éclatantes, dignes d'une éternelle mémoire.

Conclusion : Notes essentielles de la vie religieuse. Exhortation à la fidélité, au labeur apostolique et à l'union

Or les buts qui resplendissent devant vous, proposés à votre contemplation et à votre action, tout comme ceux que doivent réaliser les autres fils de l'Eglise, prêtres et laïques, ce sont la perfection chrétienne et le salut du genre humain. Mais votre part à vous, c'est d'user des moyens les plus efficaces, savoir des conseils évangéliques, par l'émission publique des vœux de religion, pour vaincre, dans une guerre assidue, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie (cfr *1 Io.*, II, 16), grandir ainsi de plus en plus en sainteté et devenir d'ardents auxiliaires de Dieu pour sauver la famille humaine. Vers ces sommets tournez vos pensées et vos actions, et « enracinés dans la charité et fondés sur elle » (*Ephes.*, III, 17), affermis dans une foi vigoureuse, n'ayant d'autre richesse que votre humilité, ne laissez échapper aucune occasion de ramener les hommes vos frères à leur Créateur, à leur Rédempteur, comme des brebis errantes à leur Pasteur.

Par une fidélité exemplaire, inviolable, faites qu'à votre titre répondent vos actions, qu'à votre profession se conforme toute votre manière de vivre. « Attentifs, selon l'avertissement de l'Apôtre des Nations, à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (*Ephes.*, IV, 3), que la paix règne en vous-mêmes et entre vous, c'est-à-dire entre les membres d'un même Institut et de la même

maison et avec les membres des autres Instituts; qu'elle règne aussi entre vous et tous les autres qui travaillent avec vous et avec qui vous travaillez pour gagner les hommes au Christ. Loin de vous ces divergences et ces discordes qui énervent et rendent stériles les entreprises même pleines d'espérance. L'Eglise est un champ qui appelle le labeur apostolique. Ce champ est immense : l'occasion d'y œuvrer et de s'y dépenser ne manque à personne.

Si les engagements du religieux ont comme appui les exemples d'une vie dont l'observance inflexible des vœux illumine toute la trame, et si aux yeux du prêtre rien n'est trop lourd ou trop dur quand il s'agit du salut des âmes, alors se vérifiera aujourd'hui encore à leur sujet ce que l'Apôtre proclame de la parole de Dieu, qui « est vivante et efficace, plus effilée que tout glaive à deux tranchants » (*Hebr.*, IV, 12). Pour donner un exemple, tout dernièrement en ce temps de calamités, où le sort douloureux d'un grand nombre et leur lamentable dénuement s'opposent violemment à des dépenses excessives, Nous avons recommandé aux fidèles de bien vouloir mener un train de vie modeste et de se montrer larges envers le prochain accablé de misère. Eh bien, dans une œuvre aussi urgente de perfection chrétienne, de justice et de charité, surpassez les autres par votre exemple, et entraînez-les à l'imitation du Christ.

Enfin souhaitant beaucoup que la grâce secourable de Notre-Seigneur Jésus-Christ fasse produire à votre congrès des fruits abondants et durables, Nous vous donnons, avec toute Notre affection, comme gage de Notre bienveillance, à vous qui êtes ici présents et à vos familles religieuses répandues dans le monde entier, la Bénédiction Apostolique.

COMMENTAIRE

Pour comprendre cet important discours et la netteté insistante de certaines formules, il faut apprécier à leur juste valeur *les problèmes* que le Saint-Père résout et leur incidence sur les doctrines et l'apostolat de l'Eglise. Cinq grands problèmes, posés à propos de la vie religieuse, ont attiré l'attention : le premier regarde les fondements mêmes de l'Eglise hiérarchique; le second sa fin intrinsèque, qui est la sanctification de ses membres; le troisième, la valeur propre de la vie religieuse; le quatrième, la spiritualité de l'action; le cinquième, la modernisation de la vie religieuse.

1. — Une doctrine s'est fait jour de diverses manières dans les dernières années, qui aboutirait logiquement à exiler la vie religieuse, et en particulier le clergé religieux, de la « hiérarchie ». Le Christ ayant fondé son Eglise sur les évêques, successeurs des Apôtres, et l'évêque constituant l'Eglise locale « diocésaine », certains verraient dans le clergé séculier, qu'on appelle désormais « diocésain », l'aide spécifique de l'évêque, le seul héritier direct de l'antique presbyterium. Diverses causes ou occasions poussaient dans ce sens : le devoir évident de mettre en pleine valeur la vocation du clergé séculier, le rappel du rattachement à l'évêque de l'Action catholique, et d'autre part aussi sans doute, chez plus d'un, des vues trop théoriques sur la « spiritualité » du clergé diocésain. De déductions en déductions, le clergé séculier apparaissait à quelques auteurs comme seul capable d'assurer dans un territoire de l'Eglise la « mission apostolique » transmise par les Apôtres (1). On tenta même une théorie du « sacerdoce diocésain », entité certes assez vague, créée par distinction du sacerdoce des religieux et qui chez tel auteur semblait rattacher sacramentelle-

(1) On trouvera quelques citations se rapportant à ces sujets ainsi que des vues positives sur la spiritualité sacerdotale et diocésaine, dans notre article : *La Spiritualité du Clergé diocésain*, dans *N.R.Th.*, 1946, p. 192 sq., p. ex. p. 205. Voir déjà : Creusen, J., *En marge de la hiérarchie*, dans *N.R.Th.*, 1928, p. 492-503.

ment *les actes* mêmes, consécration, absolution, du simple prêtre diocésain à ceux de son évêque.

C'est donc, chose étonnante, le clergé séculier comme tel, puisque seul il était supposé diocésain, que ces auteurs érigeaient en fondement essentiel de l'« *apostolat* », en seule institution *sacerdotale* remontant au Christ, et même, disons-le déjà, en vertu et *perfection* proprement évangélique. Aussi, dans les missions, un clergé religieux ne pouvait être que transitoire. On affirma le caractère essentiellement « séculier » de l'évêque, alors que « le religieux devenu évêque reste religieux » (can. 627). De la sorte, on le voit, le religieux en général, surtout le prêtre religieux, et plus encore le religieux exempt, devenait dans l'Eglise une création adventice, « en marge de la hiérarchie », n'ayant qu'une place accidentelle dans un diocèse, et dont certains ne voyaient plus très bien l'utilité actuelle.

C'est à ces théories que le Saint-Père oppose des affirmations précises : Le religieux est caractérisé par l'adoption publique des moyens plus complets de perfection évangélique. Cela ne peut rien changer à son sacerdoce si l'Eglise le lui confère. Les deux clergés ont le même sacerdoce et sont, quant au droit divin, aptes aux mêmes fonctions de curé, d'Ordinaire du lieu. Ces fonctions, l'Eglise les distribue comme elle l'entend selon les époques et les besoins. « Manifestement, écrivions-nous ici nous-même (*N.R.Th.*, déc. 1950, p. 1064), le clergé diocésain actuel, comme le clergé religieux actuel... sont le fruit acquis au cours des âges d'une spécialisation des ouvriers du Règne, spécialisation entérinée par la loi canonique ». Le rattachement du religieux à l'évêque existe toujours d'une certaine façon, que détermine la loi canonique, sur le plan de l'Eglise diocésaine. Le religieux même exempt n'est donc pas à considérer comme en marge du diocèse, bien que sa dépendance juridique de l'Ordinaire du lieu soit déterminée par des canons spéciaux et qu'en général, pour tout religieux clerc, sa « religion » remplisse le rôle de diocèse (*Provida Mater Ecclesia*, dans *N.R.Th.*, 1947, p. 419). Mais surtout le rattachement à l'évêque, qui fait certes partie du droit divin de l'Eglise, est assuré abondamment pour tout religieux, et spécialement pour le religieux exempt, par ses liens avec le Souverain Pontife : en vertu, d'une part, de la juridiction pontificale partout immédiate, d'autre part, du vœu d'obéissance, lien de dépendance le plus étroit qui se puisse réaliser.

Le Saint-Père repousse donc clairement une conception de l'« apostolat » qui le rattacherait plus ou moins spécifiquement au clergé séculier. L'apostolat est confié au Pape et aux évêques. Ils ont pour « auxiliaires » dans leurs fonctions propres tous les prêtres du second rang. Et tous les religieux et religieuses, même les plus contemplatifs, sont délégués pour l'apostolat. Sur ce point le Saint-Père revient à plusieurs reprises avec une insistance exceptionnelle. Il faut convenir que la théorie qui aurait opposé, même en un sens restreint, apostolat et perfection religieuse, serait exceptionnellement étrange. La nouvelle Constitution Apostolique *Sponsa Christi*, qui règle le statut des moniales, proteste contre la même thèse, pensons-nous, lorsqu'elle entend déléguer expressément, dans des articles spécialement détaillés, ces religieuses essentiellement contemplatives, non seulement à la prière officielle, mais encore à l'apostolat de l'Eglise, qui devient ainsi explicitement — il fallait bien le redire — la *loi* de ces « vierges apostoliques ». Dans le présent discours, on trouvera un peu partout, et spécialement dans la cinquième partie et dans la conclusion, l'expression très ferme de la mission apostolique des religieux et l'invitation pressante à la remplir, en étroite collaboration avec les prêtres et les laïques.

De même, rien ne favoriserait ici, semble-t-il, une conception trop matérielle du diocèse et de son chef immédiat, qui ne verrait pas surtout dans l'évêque l'épiscopat universel, et dans l'Eglise locale cette Eglise catholique, dont la juridiction directe du Vicaire du Christ sur chaque fidèle est la dé-

monstration toujours vivante. Sans doute l'Eglise est partout *locale* : elle comporte en tout lieu une matière aussi diverse que les races, les peuples, les continents, les régions. Mais cette localisation matérielle ne peut restreindre le moins du monde le caractère partout universaliste de la vraie Epouse du Christ. Le diocèse organise dans une région donnée l'implantation de l'Eglise universelle. Il ne peut se distinguer du Corps mystique du Christ.

2. — Certains auteurs, mus par une intention où nous voyons assurément un devoir et l'un des plus grands besoins de l'Eglise, ont cherché à valoriser la vocation à l'état clérical en le comparant à la vie religieuse. Cette comparaison, difficile en elle-même (voir Ami du Clergé, 1947, p. 739, *La spiritualité du clergé diocésain*), a tenté déjà saint Thomas, et c'est, pensons-nous, grâce à une interprétation inexacte de ses textes (2), que l'on a pu essayer de voir, dans l'état clérical comme tel, dans l'état de vie créé par le sacerdoce lui-même, un état de perfection au sens habituel de perfection de vie, perfection morale, *perfectio acquirenda*. Pour certains il s'agirait simplement de faire au prêtre, à tout prêtre, en vertu de son sacerdoce, une obligation d'adopter la pratique *effective* des trois conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. D'autres au contraire proposeraient de voir dans le sacerdoce du clergé séculier et dans l'apostolat officiel, qui lui appartiendrait en propriété, sinon exclusive, du moins principale, un état de perfection évangélique spécifique, dénommé par exemple : état de charité ou état de perfection apostolique. On voudrait dès lors insister sur son indépendance plénière vis-à-vis de la perfection évangélique traditionnelle, celle des trois conseils. Il s'en suivrait que ceux-ci ne définissent plus nécessairement l'état de perfection. Cette « perfection » sacerdotale se présenterait alors avec un attrait particulier, puisque, en sa qualité de séculière-diocésaine, elle remonterait directement à l'institution du Christ, plongerait ses racines dans l'Evangile, et épouserait étroitement la constitution hiérarchique de l'Eglise; tandis que la perfection religieuse, malgré les renoncements du triple conseil et peut-être en vertu de ces renoncements même, organisée qu'elle est seulement par l'Eglise, et en dépit d'une longue tradition au service des âmes, placerait les religieux comme à l'écart de l'apostolat officiel.

En effet, nous le notions déjà plus haut non sans étonnement, la perfection « apostolique », bien que spécifiquement sacerdotale, apparaît cependant chez les auteurs qui la proposent, comme proprement « diocésaine ». De là qu'elle se centre naturellement, moins sur la médiation sacrificielle du prêtre, que sur sa fonction de chef officiel de l'Eglise locale, *regere Ecclesiam Dei*. Mais par le fait même, une telle perfection ne serait-elle pas accessible aux laïques, du moins d'un certain biais ? Pour eux aussi, à supposer qu'ils soient désireux de se consacrer pleinement à Dieu, ne serait-elle pas préférable à la perfection religieuse ? Sans passer désormais, du moins explicitement, par les trois conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance (nous dirons tantôt les inconvénients qu'on leur suppose d'un certain point de vue), les laïques pourraient, en choisissant exclusivement l'idéal — évidemment méritoire — d'aide au clergé *diocésain*, accéder à la perfection « apostolique ». Si nous rapportons ici ces conceptions, qui forment un tout, c'est pour mettre en lumière l'incidence exacte des paroles du Saint-Père et les points précis qu'il détermine. Il rappellera très fermement dans son discours que personne, pas même le prêtre, personne, insiste-t-il, qu'il s'agisse de particuliers ou d'associations, n'est *obligé* à la pratique effective des trois *conseils* évangéliques.

Mais il rappelle tout aussi fermement une terminologie traditionnelle, qui a le mérite de ne pas trahir les réalités. L'état clérical — *sacerdos propter homines* — si saint qu'il soit, ne peut pas s'appeler un état de perfection évangélique,

(2) Voir *N.R.Th.*, 1950, p. 1068.

perfectionis acquirendae. Le clerc régulier n'est pas dans l'état de perfection parce qu'il est prêtre, mais parce qu'il est religieux. Et de même le prêtre séculier, membre d'un Institut séculier, sera dans l'état de perfection à ce titre, et non parce qu'il est prêtre. L'Institut séculier en effet, explique le Saint-Père, s'oblige lui aussi aux trois conseils, bien que moins complètement et sous une forme extérieure de vie, qui est séculière.

Il découle de ces précisions, que seuls les trois conseils traditionnels sont reconnus par l'Eglise pour former la base indispensable d'un état de perfection. Elle a sans doute de bonnes raisons pour conserver cette position, et nous ne pouvons les exposer ici. Encore une fois on peut organiser sa vie personnelle et sa vie de dévouement selon un plan différent. Le Saint-Père l'affirmera encore plus loin au sujet du vœu d'obéissance. Il reste également évident que le sacerdoce impose au clerc la tendance à la perfection et, en tout cas, une vie « plus sainte que celle des laïques ». En d'autres termes, l'obligation à la sainteté qui découle pour le prêtre du sacrement de l'ordre, est plus grande que celle qui s'impose au fidèle en vertu de son baptême. Mais une obligation *reconnue* à la perfection en général, n'est pas l'obligation déterminée concrètement et *adoptée* sous la forme des vœux ou de promesses obligeant la conscience et transportant *toute* la vie sur un plan nouveau. C'est l'adoption, liant la conscience, des trois conseils traditionnels qui définit aux yeux de l'Eglise, tant pour le prêtre que pour le laïque, l'état de perfection, auquel tous peuvent accéder en toute liberté selon ce qu'ils estiment meilleur en vue de leur « perfection de fait » (3). Faut-il étendre, en déduction des paroles du Saint-Père, cette exigence des trois conseils, à la vie *privée*, qui voudrait s'ordonner définitivement selon la perfection évangélique ? Le lecteur en jugera, mais dans ce cas, il s'agirait évidemment avant tout de l'*esprit* des trois conseils, à adapter à la vie concrète de chacun selon sa nature personnelle et sa tâche providentielle.

3. — Jusqu'à présent les conceptions que corrige le Saint-Père provenaient de vues théoriques et plutôt systématiques. Il va rencontrer maintenant deux objections, qui s'en prennent directement à la *valeur pratique* de la vie religieuse, la première, à son régime extérieur accusé d'écarter de l'activité et du combat par manque de courage, de confiance en Dieu et en soi, la seconde à son essence même, au vœu d'obéissance. A vrai dire, ces objections, assez inattendues de la part de membres fidèles de l'Eglise, ne peuvent se comprendre que dans un ensemble, à savoir une spiritualité qui se veut centrée sur l'action, mais une « action apostolique », inspirée, on le verra, par les constructions théologiques rapportées ci-dessus. Cette spiritualité, nous la décrivons pour expliquer les paroles du Saint-Père, ici et dans la quatrième partie du discours. Lui-même déclarera, en répondant à la deuxième objection, ne pas vouloir en condamner certains traits, tandis que, dans la quatrième partie, il en combattra plus spécialement les graves exagérations.

On se tromperait en voyant dans ces objections faites à la vie religieuse des conséquences d'un américanisme renaissant. Il y aura certes plus d'un point de ressemblance. Mais il ne s'agit pas ici d'opposer les « vertus actives » à des vertus dénommées « passives ». Il ne s'agit pas d'un engouement pour les réalisations brillantes d'un monde nouveau. Il s'agit avant tout d'une attitude assez répandue aujourd'hui en tout domaine : sorte de volonté de vivre dans le présent, désir d'échapper à l'emprisonnement de la pensée trop réglée, d'épouser la réalité actuelle. Un tel idéal ne pourrait favoriser un « retrait du monde » où l'on croit voir, bien à tort, un retrait de l'action. Assurément le chrétien

(3) « C'est elle qui justifie pleinement et magnifiquement, nous l'avons dit, les vocations diocésaines, tout autant que les vocations religieuses » (art. cité, N.R.Th., 1946, p. 206).

sait, par l'enseignement traditionnel qu'il a reçu, que son apostolat, son action ne peut pas être purement une « action extérieure ». Elle doit s'appuyer sur des valeurs intérieures, surnaturelles, sur la prière, la méditation, la contemplation, la considération de soi, le renoncement à soi. Précisément il y a dans ce double aspect de l'apostolat chrétien, la racine d'un conflit, que certaines âmes actives ont tendance aujourd'hui à résoudre en s'affranchissant du freinage intérieur, qui dérive de la surveillance de soi ou de l'effort du recueillement. On en vient alors à se demander si la distinction spécifique introduite par plusieurs entre l'apostolat « hiérarchique » et l'apostolat des religieux, l'exercice *ascétique* de l'apostolat, ne va pas éclairer aussi le conflit pratique de l'action et de la prière. Pourquoi la spiritualité de l'apostolat, surtout chez le prêtre diocésain, qui participe de la mission de charité de son évêque, ne devrait-elle pas se rendre indépendante, dans une bonne mesure en tout cas, des pratiques spirituelles nées à l'intérieur des cloîtres et faites pour ceux qui se retirent de l'action ? Puisque l'action apostolique ne fait qu'expliciter une grâce, une délégation charismatique ne se suffit-elle pas en un certain sens à elle-même et n'aura-t-elle pas en soi sa spiritualité ? N'est-elle pas en effet une mise en œuvre directe de l'Esprit et, à ce titre, une oraison meilleure ? Rares seront ceux qui écarteront totalement l'oraison proprement dite. On se méfiera toutefois des formes d'oraison, méditation, examen de conscience, confession même, susceptibles de freiner, en le modérant, l'élan apostolique. Si cependant l'oraison paraît à certains indispensable, ce sera pour sa valeur de simplification, d'oubli du moi, de pure soumission à l'Esprit. De même au lieu de s'imposer un code paralysant de « perfection », vœux, règles, on donnera la préférence à la seule charité, qui d'emblée oriente vers Dieu et vers l'autre et délivre de la préoccupation de soi-même.

On voit sans peine combien l'entrée en religion cadrerait mal avec l'attitude que nous venons d'esquisser. Les vœux imposeront une règle nouvelle compliquée à souhait. La clôture, la pauvreté de dépossession, la vie commune et mille autres détails : autant de bornes étouffantes aux aspirations actives, écran qui voilera peut-être la charité, détails préoccupants qui ralentiront la libre inspiration surnaturelle.

Certains alors, dépassant évidemment ces prémisses, se croiront en droit de formuler *contre* la vie religieuse les deux objections signalées. On expliquera l'entrée dans le cloître de sujets d'ailleurs aptes à l'action, par une recherche inaperçue du repos, de la sécurité, un manque d'audace et de confiance en la grâce. Surtout l'on dénoncera dans le vœu d'obéissance le renoncement à une activité qu'on veut toujours ouverte et mobile, assouplie à chaque instant à la motion surnaturelle. Certes il y a des supérieurs dans l'Eglise, mais par exemple on pourra raisonner ainsi : Puisque le vrai, l'unique chef de l'apostolat hiérarchique, c'est l'évêque, l'idéal unique deviendra d'appartenir à l'Eglise diocésaine. L'obéissance du prêtre à son évêque ne serait nullement perfectionnée par un vœu. L'obéissance « apostolique » est la meilleure : elle consacre d'ensemble une vie, qui s'organise ensuite d'elle-même librement, en gardant toute sa souplesse, toute la richesse de sa personnalité, au service de l'œuvre confiée. « De sorte que pour former à la sainteté, résume le présent discours, il faudrait préférer cette loi : Limiter la liberté dans la mesure du nécessaire, la laisser à elle-même dans toute la mesure du possible ». Le lecteur conclura sans peine que, si l'attitude que nous venons de décrire, devait être de tout point exacte, une conséquence très grave devrait s'ensuivre, qui, fort heureusement, le présent discours nous en est garant, ne se produira pas dans l'Eglise du Christ : Le prêtre diocésain serait amené à se désaffectionner, à se désolidariser d'une vie religieuse, qu'il ne comprendrait plus. L'Eglise se scindrait logiquement en deux groupes, entre lesquels les différences de visées de perfection et d'action apostolique supprimeraient tout contact profond.

A la première des deux objections, le Saint-Père répond surtout par les faits, qui témoignent d'autant de générosité, d'idéal, d'activité apostolique chez les religieux que chez les prêtres séculiers et les apôtres laïques. A la seconde, il oppose une doctrine, celle de la valeur souveraine du vœu d'obéissance pour l'imitation du Christ, *factus oboediens usque ad mortem.* Cette doctrine, Il l'exprime avec d'autant plus de fermeté, que l'objection détruirait ici, nous l'avons dit, la base même de la vie religieuse. Il ajoute une directive non moins nette : Personne n'est obligé d'entrer dans l'état religieux. Personne ne doit y être poussé malgré lui. Mais si une âme désire la perfection évangélique, le conseiller spirituel n'a pas le droit de l'orienter vers moins parfait que le vœu d'obéissance et le Saint-Père le lui défend.

4. — Après ce que nous venons de dire sur la spiritualité de l'action apostolique, nous pouvons être plus bref pour la quatrième partie du discours. Le Saint-Père fait remonter la mésestime de certains « actifs », religieux non-exceptés, pour la vie intérieure, à l'ambiance d'une époque, où des philosophies non chrétiennes et même athées ont prétendu opposer l'« existentiel » à l'essentiel comme à sa négation. L'union intime du labeur apostolique et de la vie intérieure, en exemple et au service de l'Eglise entière, est une des grandes raisons d'être de la vie religieuse, qui doit en être le ferment sans cesse renouvelé, si du moins les religieux et religieuses sont fidèles à leur mission propre. C'est ainsi que le Saint-Père proclame la nécessité, dans l'Eglise, tout autant des Ordres contemplatifs et des Congrégations hospitalières, chargées de répandre une charité miraculeuse, qui jaillit de la totale consécration intérieure.

5. — Enfin, insistant sur l'adaptation, qui, après le Congrès, doit rester le souci constant de tous les Ordres et Congrégations religieuses, le Saint-Père en fixe d'abord aux religieux les bornes, dans un double patrimoine immuable : celui de la foi, celui de l'état de perfection traditionnel, essentiellement orienté vers la sainteté personnelle et la sainteté d'autrui. Certains ayant précisément reproché à la perfection religieuse le renoncement radical de ses trois vœux, dont ils semblaient oublier d'ailleurs le caractère primordial de consécration à Dieu et d'union définitive, le Saint-Père tient à confirmer la place, dans le patrimoine immuable de l'Eglise, de cette vérité : L'abnégation chrétienne est la « seule voie vers la perfection ». Quant à l'adaptation elle-même, après avoir affirmé qu'elle est déjà en majeure partie réalisée, le Saint-Père la voit surtout dans une compréhension sympathique, bien que prudente, de nos contemporains, dans une large adhésion aux justes aspirations de l'esprit moderne, où le plus authentique esprit évangélique doit se trouver à l'aise. Il y a dans cette cinquième partie, un souffle généreux, qui délivrera les familles religieuses d'un traditionnalisme inquiet et matériel. A toutes, le Saint-Père prêche « une heureuse alliance de l'ancien et du nouveau ».

Conclusion. — Nous sera-t-il permis de nous représenter, à travers cette conclusion, le tableau de l'Eglise tel que le Saint-Père semble l'avoir eu devant les yeux en prononçant son discours ? Parlant aux membres des Ordres, Congrégations religieuses, Associations de vie commune, Instituts séculiers, qui au nombre de plusieurs milliers représentaient devant lui près d'un million et demi de prêtres et de laïques, voués à travers le monde, par les promesses de perfection, à la contemplation et à l'apostolat, il voit une grande œuvre *unique*, celle du Règne de Dieu, tragiquement urgente, il la voit unique en chaque point de l'univers, diocèse, paroisse, mission en terre païenne et il invite tous les ouvriers de la Sainte Eglise, prêtres et laïques, séculiers et religieux, à collaborer sous la conduite du Pape et des évêques. Les buts, dit-il, sont les mêmes pour tous, ce sont ceux de l'Eglise : sanctification et apostolat. La part des états de perfection, c'est l'adoption des conseils par des pro-

messes publiques, ou du moins dans un état publiquement reconnu par l'Eglise. Cette part spéciale ne les isole pas, mais les joint étroitement à l'Eglise universelle et à toutes les Eglises locales. Si le droit divin et le droit ecclésiastique établissent dans l'Eglise diverses classes, ce ne peut être pour créer des oppositions. N'est-ce pas plutôt pour que l'amour de Dieu et des âmes réunisse plus harmonieusement, avec plus de désintéressement et de confiance mutuelle, tous les membres de Jésus-Christ ?

En défendant dans son discours plus spécialement la vie religieuse proprement dite, le Saint-Père a tracé aux religieux leurs grands devoirs de l'heure présente. Par-dessus tout, la *fidélité* à ce « patrimoine immuable de l'Eglise », qu'est leur mission propre, les conseils évangéliques, cette obéissance, cette pauvreté effective, qu'ils ont voués au milieu de leurs frères, pour les servir en Jésus-Christ : *In exemplum fidi et fideles.* Ensuite l'union de la vie intérieure avec l'apostolat le plus ardent : *In caritate radicati et fundati.* La *paix* mutuelle, « entre vous, insiste le Pape, et tous les autres, qui travaillent avec vous et avec qui vous travaillez ». L'adaptation intelligente et généreuse, sans attache inutile à ce qui n'a qu'une valeur passagère.

Non seulement les religieux, mais toute l'Eglise seront profondément reconnaissants au Saint-Père d'avoir éloigné de tous des germes de désunion et mis ensemble, une fois de plus, au service du Christ, tous les hommes de bonne volonté.

René CARPENTIER, S. I.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnations de livres : Décrets des 16 juin-18 juillet 1950. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, pp. 489-490).

Ont été mis à l'Index :

« La Pelle. Storia e racconto » a Curtio Malaparte (Roma-Milano), Ed. Aria d'Italia, 1949).

« La Via » de Bruno Ughi, 1ª editione, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese, 1948; 2ª editione accresciuta, Firenze, CYA Editore, 1949.

COMMISSION BIBLIQUE

Instruction du 13 mai 1950 sur l'enseignement de la Sainte Ecriture. — (*A.A.S.*, XLII, 1950, p. 495-505 ; trad. de la *Documentation catholique*) (1).

INSTRUCTION ADRESSÉE AUX EXCELLENTISSIMES ORDINAIRES ET SUPÉRIEURS GÉNÉRAUX DES ORDRES RELIGIEUX, AUX RÉVÉRENDISSIMES SUPÉRIEURS DES SÉMINAIRES ET PROFESSEURS D'ECRITURE SAINTE, SUR LA MÉTHODE DE BIEN ENSEIGNER L'ECRITURE SAINTE DANS LES SÉMINAIRES ET LES SCOLASTICATS.

Notre Très Saint-Père le Pape Pie XII, glorieusement régnant, désirant célébrer dignement le cinquantième anniversaire de la publication de l'Encyclique *Providentissimus Deus*, faisait paraître, le 30 septembre 1943, l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*. Le Souverain Pontife rappelait éloquemment le zèle déployé pendant ces cinquante années par ses prédécesseurs en faveur des études bibliques, et démontrait avec force aux évêques et aux fidèles quelle est l'importance de ces études dans l'Eglise et quels moyens il faut employer pour leur donner un plus grand développement et une plus grande efficacité dans l'effort pour l'extension du règne de Dieu parmi les hommes. Il y ajoutait de

(1) *Doc. cath.*, t. XLVII, 1950, col. 1217-1228.

sages décisions et des prescriptions sur les moyens et la méthode à employer pour faire progresser leur culture et leur développement.

Voulant rendre plus efficaces dans le maximum de zèle et d'obéissance ces recommandations et prescriptions du Souverain Pontife, la Commission pontificale des Etudes bibliques a jugé utile de les appliquer d'une façon spéciale à l'enseignement biblique dans les séminaires et Instituts religieux, où l'on ne peut le donner avec la même ampleur que dans les Facultés de théologie et les Instituts spécialisés. Dans ceux-ci, en effet, on forme les maîtres qui seront chargés d'enseigner la science sacrée aux futurs prêtres et d'approfondir l'étude de cette science, ce qui n'est réservé qu'à un petit nombre. Au contraire, dans les séminaires et scolasticats religieux, on prépare les futurs prêtres et pasteurs du troupeau du Seigneur qui auront à enseigner les vérités de la foi au peuple catholique et à défendre la Révélation divine contre les attaques des incrédules.

Souvent au cours de ces cinquante années, les Souverains Pontifes ont éloquemment rappelé aux évêques et aux supérieurs religieux qu'ils doivent obtenir par leur parole et leur action que dans les séminaires et collèges religieux les études d'Ecriture Sainte « soient justement tenues en honneur et florissantes » (2) — comme l'écrivait le Pape Léon XIII, d'immortelle mémoire, — et que la Sainte Ecriture « y soit enseignée d'une manière adéquate à l'importance de cette science et aux besoins de notre époque » (3).

Récemment encore, Notre Très Saint-Père Pie XII, glorieusement régnant, résumant les enseignements de ses prédécesseurs et les confirmant de son autorité, rappelait aux prêtres ayant charge d'âmes qu'ils ne pourraient convenablement expliquer les Saints Livres « si, eux-mêmes, pendant le temps de leur séminaire, ne se sont pas remplis d'un amour actif et durable de la Sainte Ecriture. C'est pourquoi les évêques, qui ont la responsabilité paternelle de ces séminaires, doivent s'assurer sérieusement que dans cette matière également rien ne manque de ce qui peut contribuer à un bon résultat » (4).

Mais à l'époque où tant de nations étaient accablées sous le poids des calamités et des ruines, les Ordinaires et supérieurs des séminaires, quotidiennement préoccupés des soucis de la vie et de leur sécurité, n'eurent peut-être pas la possibilité de donner à ce devoir toute l'attention que mérite une affaire si importante et si nécessaire. Aussi, maintenant que les guerres sont terminées, le temps semble venu de rappeler ces enseignements et ces dispositions du Souverain Pontife, de les remettre en vigueur et ainsi, grâce à la sollicitude attentive des supérieurs et à la bonne volonté des professeurs, d'obtenir que la formation scripturaire des futurs prêtres soit reprise et ardemment développée, en espérant que les fidèles seront ainsi ramenés plus efficacement aux sources les plus pures de la vie chrétienne, et que le monde si cruellement éprouvé s'abreuve et se remplisse de la doctrine du Christ qui est l'unique source de la liberté, de la charité et de la paix.

I. — Du professeur des sciences bibliques

Pour établir et développer les études bibliques dans les séminaires et collèges des religieux, il faut avant tout des maîtres qui soient parfaitement aptes à cet enseignement qui l'emporte sur tous les autres en sainteté et en sublimité.

1° Il est à peine besoin de mentionner que le professeur d'Ecriture Sainte

(2) Encyclique *Providentissimus*; *Ench. Bibl.*, n° 118.

(3) *Ibid.*, n°s 88 et 99. Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica* du 27 mars 1906; *Ench. Bibl.*, n° 155.

(4) Encycl. *Divino afflante Spiritu*, *A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 321. *N.R.Th.*, 1946, p. 713. (Le texte intégral de cette Encyclique a paru dans la *N.R.Th.*, 1946, p. 698-715 et la traduction française dans la *D.C.* du 14.9.47. *N.D.L.R.*).

doit exceller parmi tous les autres prêtres par sa vie et ses vertus sacerdotales, et même plus que tous les autres, étant donné qu'il jouit d'un contact quotidien avec le Verbe de Dieu.

2° Il doit de plus posséder une science suffisante des matières bibliques, acquise par des études sérieuses et conservée et augmentée par un travail assidu (5).

a) Pour établir avec plus de certitude le degré de suffisance et les qualités de cette science parfaitement acquise, des règles sages établies par Pie XI, de sainte mémoire, demeurent encore aujourd'hui en vigueur, c'est-à-dire qu'on ne peut être professeur d'Ecriture Sainte dans les séminaires « si on n'a point achevé le cours spécial de cette matière et acquis les grades académiques devant la Commission biblique ou l'Institut biblique » (6).

b) Mais comme cette science embrasse tant de choses, qu'en quelques années on peut bien acquérir une idée générale du sujet, une méthode d'enseigner et d'étudier, la connaissance de quelques questions importantes, mais qu'on doit abandonner le reste à l'*étude ultérieure et à la diligence du maître*, il faut de plus un travail assidu et personnel pour compléter la science acquise auparavant, la perfectionner et l'affermir, examiner et discuter scientifiquement les nouvelles questions qui surgissent, étudier et approfondir les diverses parties du programme à enseigner aux élèves. On n'y arrive pas sans lire attentivement les livres nouveaux qui paraissent sur les questions bibliques et les revues périodiques, sans consulter les bibliothèques, sans prendre part aux congrès qui se tiennent pour l'avancement des sciences bibliques et même, si les circonstances le permettent, sans accomplir à l'occasion un voyage en Terre Sainte, afin de voir de ses propres yeux et de parcourir les villes et les pays en rapport avec l'Histoire Sainte. L'étendue des sciences bibliques est si vaste, on fait de si nombreux et si grands progrès dans l'explication des Livres Saints, on fait appel à tant de sciences auxiliaires (étude des langues, histoire, géographie, archéologie, et les autres) que le professeur, à moins de se livrer chaque jour à un travail assidu, se voit rapidement dépassé par son rude devoir et ne peut fournir aux prêtres qui se livrent au ministère des âmes et même aux fidèles ce qu'ils sont en droit d'attendre de lui.

c) D'où il apparaît facilement combien il est nécessaire que le professeur d'Ecriture Sainte puisse *se consacrer complètement à sa charge*, afin qu'« ayant heureusement entrepris cette tâche, renouvelant chaque jour ses forces, il puisse, en y mettant tout son zèle et tous ses soins, la poursuivre jusqu'au bout » (7).

C'est pourquoi il ne doit pas être obligé d'enseigner en même temps que la Sainte Ecriture une autre matière importante au séminaire. En effet, en termes exprès, il est prescrit dans le Code de droit canonique qu'il faut veiller « à ce qu'au moins la *Sainte Ecriture*, la théologie dogmatique, la théologie morale et l'histoire ecclésiastique, aient un professeur distinct pour chaque branche » (8).

Il ne faut pas non plus le charger hors du séminaire d'autres fonctions ou ministères importants, afin que ces emplois, quelque saints ou louables qu'ils puissent être, ne l'empêchent d'accomplir celui pour lequel il a besoin de temps, de vigueur intellectuelle et de tranquillité d'esprit.

II. — De la méthode d'enseigner la Bible

En ce qui concerne les méthodes d'enseignement dans les séminaires des

(5) Cfr Léon XIII, Encycl. *Providentissimus*; *Ench. Bibl.*, n° 88.
(6) Motu proprio *Bibliorum scientiam*, 27 avril 1924; *Ench. Bibl.*, n° 522.
(7) Lettre encycl. *Divino afflante Spiritu*, *l.c.*, p. 324; *N.R.Th.*, 1946, p. 714.
(8) *Code de droit can.*, can. 1366, § 3.

clercs et les collèges des religieux, on doit avant tout se souvenir des principes suivants :

1° Le devoir du professeur d'Ecriture Sainte est d'exciter et de nourrir chez ses élèves, en même temps que la connaissance nécessaire des Livres Saints, *« un amour actif et durable des Saintes Ecritures »* (9).

Cet enseignement doit en effet semer et faire grandir chaque jour chez les futurs prêtres une vénération à l'égard de la divine Parole, qui les portera à y trouver pendant toute leur vie la principale culture de leur esprit, l'occupation de leur intelligence, avec la consolation et la joie de leur cœur.

a) Pour bien arriver à cette fin, rien n'est plus utile encore aujourd'hui que la *lecture quotidienne de la Sainte Ecriture* qui autrefois était pour tous les clercs, tant séculiers que réguliers, un exercice aussi sacré que la méditation; bien plus, cette lecture était pour eux une méditation (10).

Par conséquent, que le professeur donne à ses élèves une grande estime pour cette lecture des Saints Livres et leur apprenne à s'y livrer avec une foi humble et une religieuse piété (11). Qu'il leur recommande de continuer la pratique de cet exercice si utile pour tout le temps de leurs études, afin qu'ils lisent toute la Sainte Ecriture à plusieurs reprises et d'une manière suivie, soit dans la version de la Vulgate, soit dans quelque traduction récente faite en langue vulgaire sur le texte original et régulièrement approuvée par les supérieurs ecclésiastiques, à moins que le texte primitif ne leur plaise davantage. Cette lecture de l'Ecriture Sainte se fera avec plus de fruit, si les élèves ont déjà été formés méthodiquement dès le commencement de leurs études à bien lire les Livres Saints et ont été dirigés même par l'exposition d'un court résumé ou d'une analyse, comme cela se fait habituellement dans « l'Introduction spéciale » (12).

Cette lecture quotidienne continue et faite avec méthode et attention est une excellente préparation pour les candidats au sacerdoce à l'intelligence correcte et la digne célébration de la sainte liturgie, non moins qu'à l'étude fructueuse de la sacrée théologie. Cette lecture quotidienne de l'Ecriture Sainte ne sera pas omise même en temps de vacances, soit qu'elle soit faite en commun, soit qu'elle soit faite par chacun en particulier; bien plus, c'est en ces jours de plus grand loisir qu'on doit s'y livrer davantage. La fidélité avec laquelle ils s'efforceront de connaître intimement et de goûter de plus en plus la Sainte Ecriture sera un signe évident de la sincérité de leur amour pour la parole de Dieu et de leur ardeur à satisfaire aux obligations que leur impose leur vocation sacerdotale.

2° Dans la façon de *faire les classes,* le professeur d'Ecriture Sainte aura un soin jaloux de fournir à ses élèves tout ce dont ils auront besoin dans leur futur travail sacerdotal tant pour leur sainteté personnelle que pour gagner des âmes à Dieu.

a) C'est pourquoi la Sainte Ecriture sera enseignée dans les séminaires et les scolasticats d'une façon suffisamment méthodique, solide et complète, pour que les élèves la connaissent dans son ensemble et dans chacune de ses parties, pour qu'ils sachent bien quelles sont les questions les plus importantes qui à notre époque se posent au sujet des Livres bibliques, quelles sont les objections et les difficultés qu'on oppose d'ordinaire à l'histoire et à la doctrine bibliques,

---

(9) Lettre encycl. *Divino afflante Spiritu, l.c.,* p. 321; *N.R.Th.,* 1946, p. 713.

(10) Cfr Jos. I, 8; Saint Jérôme, sur *Tite,* III, 9, *P.L.,* XXVI, 594 (al. 630); *Lettre LII,* 7-8, *P.L.,* XXII, 533 sq. (*C.S.E.L.,* vol. LIV, p. 426-428).

(11) *De Imitatione Christi,* I, ch. V.

(12) Cfr Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica*; *Ench. Bibl.,* n° 169; Pie XI, *L'Osservatore Romano,* 1er octobre 1930; cfr *Ench. clericorum,* n° 1476.

enfin pour que dans les passages des Saints Livres qu'ils doivent expliquer au peuple ils s'appuient sur de solides raisons scientifiques.

b) Le temps consacré à l'enseignement de l'Ecriture Sainte est bien souvent trop court pour permettre que l'énorme matière des sciences bibliques puisse être donnée en entier. C'est pourquoi le professeur aura soin de choisir prudemment les matières les plus importantes, en s'inspirant non point de ses propres études ou de ses préférences, mais en considérant avec soin l'intérêt de ses élèves qui doivent être des prédicateurs de la parole divine. Il ne leur sera réellement utile qu'en leur exposant avec science et clarté quelles sont les principales *vérités* proposées par l'Esprit Saint, soit dans le Nouveau, soit dans l'Ancien Testament, comment on aperçoit le progrès de la Révélation depuis les origines jusqu'au Seigneur Jésus et aux apôtres, quel est le rapport et l'union qui existent entre l'Ancien et le Nouveau Testament; et il n'oubliera pas de bien montrer quelle est l'importance spirituelle, même à notre époque, de l'Ancien Testament. Il aura donc grand soin de mettre en lumière toutes ces choses, chaque fois qu'il en aura l'occasion, soit dans l'« Introduction générale ou spéciale », soit en exégèse. Il utilisera à propos les exemples tirés de l'histoire sacrée et profane pour établir tout ce que Dieu a fait pour sauver tous les hommes et les conduire à la connaissance de la vérité (13) et comment sa Providence paternelle a disposé et gouverné toutes choses avec sagesse, pour qu'elles coopèrent « au bien de ceux qui, selon son dessein, sont appelés à la sainteté » (14).

Il n'est pas douteux que ces raisons surnaturelles et religieuses, exposées et démontrées comme il convient, ne provoquent dans les âmes des élèves un plus profond amour et une plus grande estime des Livres Saints. Les études même plus arides, comme celle des langues hébraïque et grecque, leur sembleront plus faciles et plus agréables. Quant à ces études, elles ne peuvent être complètement omises dans les séminaires et scolasticats sans qu'il y ait danger que l'ignorance de ces langues ne prive les clercs de la lecture des textes inspirés originaux et qu'ils ne puissent bien comprendre et juger sainement même les traductions les plus modernes (15).

L'étude des langues et même de la critique, bien que réduite dans les séminaires et collèges à des aperçus généraux, à la faveur de cette lumière surnaturelle, deviendra plus féconde et plus facile et produira de jour en jour des fruits plus abondants dans l'intelligence du sens des Livres Saints.

Dans l'*Introduction générale,* on insistera surtout, sans omettre cependant complètement les autres questions, sur la doctrine de l'inspiration et de la véracité des Saintes Ecritures et sur les règles d'interprétation (herméneutique).

Dans l'*Introduction spéciale,* tant dans l'Ancien Testament que surtout dans le Nouveau, le professeur parlera spécialement des Livres Saints et montrera clairement la composition de chacun, quel en est le but, l'auteur qui l'a écrit et à quelle époque (16). Dans cette exposition, il évitera de se perdre dans une vaine érudition à propos des opinions des critiques, qui trouble plutôt les esprits des élèves qu'elle ne les enrichit, et il s'attachera plutôt aux notions et aux preuves solides qui peuvent apporter aux hommes de notre temps un secours spirituel et les aider efficacement à résoudre les difficultés et les objections. Pour être à même de traiter d'une manière suffisante de tous les Livres Saints, le professeur emploiera utilement le temps qui lui est accordé et ne se perdra pas dans des questions inutiles ou de moindre importance.

---

(13) Cfr *I Tim.*, II, 4.
(14) Cfr *Rom.*, VIII, 28.
(15) Cfr Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica*; *Ench. Bibl.*, n° 165.
(16) Cfr Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica*; *Ench. Bibl.*, n° 159.

Dans l'exposition *exégétique*, le professeur n'oubliera jamais que c'est à l'*Eglise* que Dieu a livré non seulement la garde des Saintes Ecritures, mais aussi le soin de les interpréter, et qu'elles ne doivent être expliquées qu'au nom de l'Eglise et dans son esprit, étant donné qu'elle est la « colonne et l'appui de la vérité » (17).

C'est pourquoi « il regardera comme un devoir sacré de ne jamais s'éloigner même d'un point de la doctrine commune et de la tradition de l'Eglise; de tous les véritables progrès de cette science, dus à la sagacité de nos contemporains, il fera son profit, mais il méprisera les opinions téméraires des novateurs » (18).

Dans le choix des parties qu'il devra expliquer avec plus de soin, il ne se basera pas sur la pure érudition, mais il exposera ce qui éclaire et définit la *doctrine* des deux Testaments, ne se bornant pas, selon l'expression de saint Grégoire, à *ronger* l'écorce, sans atteindre la moelle (19).

Dans l'Ancien Testament, il expliquera *principalement* la doctrine des origines du genre humain, les prophéties messianiques, les psaumes; dans l'explication du Nouveau Testament, il donnera un résumé méthodique de toute la vie du Christ et commentera en détail au moins les parties des Evangiles et des Epîtres qui sont lus en public dans l'église les dimanches et jours de fêtes. Il y ajoutera l'histoire de la Passion et de la Résurrection du Seigneur et expliquera complètement au moins une des Epîtres de saint Paul, en retenant aussi des autres épîtres les passages qui ont une importance doctrinale.

Voici comment le maître s'acquittera de l'interprétation. En premier lieu, il exposera clairement et scientifiquement le *sens littéral* du texte, en recourant, s'il en est besoin, au texte original. Mais dans la détermination du sens littéral des textes, il ne procédera point comme font aujourd'hui, hélas! beaucoup d'exégètes qui ne tiennent pas compte des mots et du contexte voisin. Mais il aura devant les yeux les anciennes règles que le Souverain Pontife Pie XII, glorieusement régnant, a rappelées de nouveau dans l'Encyclique *Divino afflante spiritu*, à savoir que l'exégète recherche attentivement ce que la Sainte Ecriture enseigne en d'autres passages semblables, quelle explication les Saints Pères et la tradition catholique donnent de ce texte, ce qu'exige « l'analogie de la foi », quelle est enfin, si le cas le comporte, la décision de l'Eglise sur l'interprétation de ce texte (20).

Tout cela, il l'accomplira parfaitement, s'il est également versé dans la théologie, s'il est rempli d'un grand et sincère amour de la science sacrée, et si jamais il ne sépare, s'appuyant sur les seuls principes critiques ou littéraires, son activité exégétique de l'ensemble de la doctrine théologique.

Il s'efforcera d'expliquer correctement le sens *spirituel* des mots, en se basant sur les règles très sages posées constamment par les Souverains Pontifes pour établir que tel est le sens voulu par Dieu (21).

Ce sens spirituel, exposé avec tant de soin et d'amour par les Saints Pères et les grands exégètes, lui sera d'autant plus intelligible et il le proposera à ses élèves avec d'autant plus de piété qu'il sera lui-même rempli d'une plus grande pureté de cœur, d'une plus haute élévation d'âme, d'une plus profonde humilité d'esprit, d'un plus grand respect et amour de Dieu révélant la vérité.

Les difficultés et *obscurités* que l'interprète rencontre souvent dans les livres de la Sainte Ecriture, le maître ne les atténuera ni ne les dissimulera, mais

(17) *Tim.*, III, 15.
(18) Cfr Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica*; *Ench. Bibl.*, n° 168.
(19) *Moralia*, XX, 9; *P.L.*, LXXVI, 149.
(20) Pie XII, Lettre encycl. *Divino afflante Spiritu*, *l.c.*, p. 310; *N.R.Th.*, 1946, p. 706.
(21) Lettre encycl. *Providentissimus*; *Ench. Bibl.*, n° 97; Lettre encycl. *Spiritus Paraclitus*; *Ench. Bibl.*, n° 498 sq.; Lettre encycl. *Divino afflante Spiritu*, *l.c.*, p. 311; *N.R.Th.*, 1946, p. 706-707.

après avoir exposé loyalement et consciencieusement la question, il s'efforcera, selon ses moyens, en s'aidant de ses diverses connaissances scientifiques, de résoudre le problème. Qu'il n'oublie pas non plus que Dieu a parsemé à dessein les Livres sacrés qu'il a inspirés de certaines difficultés, afin de nous exciter à les parcourir et à les scruter avec plus d'attention et de nous exercer à une juste humilité d'esprit en nous faisant connaître, pour notre plus grand bien, les limites de notre esprit (22).

Le maître exposera tout ceci, dans la mesure du possible, selon la méthode *synthétique,* en s'attachant davantage aux choses les plus importantes et en donnant aux autres le développement et la place qui leur conviennent. Qu'il s'applique dès le début à cet art de l'exposition et qu'il s'exerce tous les jours à y faire des progrès, en se persuadant bien que le fruit et l'efficacité de son enseignement en dépendent pour une grande part.

3° Quel est le but, quel est le ton des leçons de la Sainte Ecriture qui sont données aux élèves des Séminaires et collèges ? On peut le définir par ce fait qu'elles ne sont pas destinées à former des « spécialistes », mais de futurs prêtres et apôtres. La formation des prêtres, bien qu'elle dépende de l'ensemble des conditions de vie et d'organisation du séminaire ou du collège, reçoit sans aucun doute une impulsion spéciale de l'étude et de la connaissance de la Bible. C'est surtout par ces leçons, en effet, qu'il faut obtenir que les futurs prêtres se rendent compte et se persuadent de la très grande influence que les Saints Livres ont sur le développement de leur propre vie sacerdotale et sur la fécondité de leur vie apostolique. C'est pourquoi le professeur, non content de fournir à ses élèves les notions et connaissances utiles et nécessaires, leur démontrera aussi avec zèle, à l'occasion, comment la connaissance solide de leur lecture assidue, la pieuse méditation des Saintes Ecritures, les aideront à nourrir leur propre sainteté sacerdotale, à l'affermir, à la développer (23) et à rendre fécond leur ministère apostolique, spécialement des sermons et du catéchisme.

III. — Conseils et règles

Tout le monde admet que les études bibliques, qui sont si utiles pour la piété sacerdotale et l'activité apostolique, méritent d'être faites et développées avec le plus grand zèle, et c'est pourquoi on ne peut que déplorer vivement qu'on ne leur donne pas toujours l'honneur qu'elles méritent et qu'on les sacrifie souvent injustement à d'autres études et même quelquefois qu'on les néglige indignement. Aussi la Commission pontificale des études bibliques, sous la poussée des renseignements et des vœux qui lui sont venus de diverses parties du monde, a jugé bon de recommander instamment aux ordinaires et aux supérieurs des Ordres religieux, en même temps qu'aux supérieurs des Séminaires et aux professeurs d'Ecriture sainte, ce qui suit :

1° Dans la *bibliothèque biblique* des séminaires et collèges (24), qu'on ajoute aux Pères de l'Eglise et aux commentaires des grands interprètes catholiques, les meilleurs ouvrages de théologie biblique, d'archéologie et d'Histoire Sainte et, en plus, les encyclopédies ou dictionnaires bibliques et les revues de science biblique, tous ouvrages que les professeurs, pour différentes raisons, ne peuvent se procurer facilement par eux-mêmes, à leur grand désavantage et à celui de leurs élèves.

2° Que les supérieurs des séminaires et collèges apportent un soin et un zèle égal, en dehors du volume de la Bible et du manuel d'Ecriture sainte dont tous seront munis, à mettre à la disposition des clercs, dans leur bibliothèque

(22) Pie XII, Lettre encycl. *Divino afflante Spiritu, l.c.,* p. 318; *N.R.Th.,* 1946, p. 711.

(23) Cfr saint Jérôme, *Lettre CXXX* à la fin; *P.L.,* XXII, 1224.

(24) Cfr Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica*; *Ench. Bibl.,* n° 173.

particulière, les ouvrages qui les aideront le mieux et le plus efficacement à repasser les leçons entendues dans les classes et à les compléter utilement.

3° Le professeur de sciences bibliques, pour remplir convenablement son office, doit être *laissé complètement à ses fonctions* et ne point être chargé d'autres responsabilités importantes, et les supérieurs veilleront sur lui et lui accorderont même des secours pécuniaires et d'autres soutiens utiles, à tel point qu'il acceptera volontiers de rester à son poste de professeur même pendant toute sa vie.

La première condition de progrès pour les études bibliques consiste à fournir le professeur de tous les livres et des secours en argent grâce auxquels il pourra progresser dans la science et s'assimiler les progrès de la science, assister aux congrès qui doivent se tenir en faveur des études, si l'occasion s'en présente visiter la Terre Sainte, publier le fruit de ses études.

On conseille, là où les élèves sont nombreux, et (même ailleurs pour pourvoir à temps aux futures nécessités) de nommer deux professeurs, l'un pour l'Ancien, l'autre pour le Nouveau Testament.

4° On recommande instamment au professeur d'Ecriture sainte, soucieux du progrès de ses élèves, de *donner à un groupe d'élèves plus doués* un cours libre spécial, soit de langues bibliques, ou d'autres qui sont nécessaires ou même utiles aux études scripturaires (25), soit de théologie biblique, d'histoire, d'archéologie ou de quelque autre science auxiliaire. Dans ce cours, il pourra traiter également de questions spéciales qui sont maintenant plus à l'ordre du jour au sujet des livres bibliques et qui auront été l'objet de ses études particulières ou de ses lectures dans les commentaires.

5° Il lui est aussi conseillé de préparer aux études spéciales, avec la prudence et la modération voulues, et avec l'assentiment des supérieurs les meilleurs élèves qui font preuve d'un attachement spécial aux saints Livres, sans toutefois qu'ils négligent les autres études. Il leur donnera la facilité d'apprendre des langues, même modernes, qui sont plus nécessaires à ce genre d'études, et leur apprendra à lire des ouvrages se rapportant « à l'histoire des deux Testaments, à la vie de Notre-Seigneur, des apôtres, aux voyages et pèlerinages de Palestine » (26).

Il n'oubliera pas que ces élèves rencontrent de graves difficultés lorsqu'on les met aux études spéciales sans une préparation suffisante, surtout littéraire, et qu'un de ses principaux devoirs est de préparer pour son séminaire, à l'aide de sa propre expérience, d'excellents professeurs pour l'avenir, qui feront aimer et fleurir de plus en plus les études bibliques.

6° Etant donné que, dans le court espace de temps assigné le plus souvent aux cours d'Ecriture sainte, il est bien difficile de faire face convenablement à tout le programme requis pour la formation théologique et ascétique des clercs et pour le bon emploi de l'Ecriture sainte dans la liturgie et la prédication, on encourage vivement et on conseille fortement la pratique déjà employée avec fruit dans plusieurs collèges religieux de donner aux élèves une *introduction sommaire*, pour encourager et diriger la lecture cursive de l'Ecriture sainte qu'ils poursuivront pendant tout le cours de leurs études. S'ils s'en acquittent bien, le maître aura la facilité, au long du cours des quatre années de théologie, de s'arrêter davantage à l'explication de la doctrine biblique.

7° Les clercs élèves de théologie devront composer une ou deux fois au cours de l'année une *homélie* sur un passage de l'Ecriture, et le professeur dirigera lui-même ce travail et le corrigera avec soin. De cette façon, dès le début de leurs études théologiques, les élèves apprendront à préparer, en étudiant con-

---

(25) Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica*; *Ench. Bibl.*, n° 165.

(26) Cfr Pie X, Lettre apost. *Quoniam in re Biblica*; *Ench. Bibl.*, n°s 165-167; Pie XI, Motu proprio *Bibliorum scientiam*; *Ench. Bibl.*, n°s 518 sq.

venablement et en méditant pieusement, et à écrire avec soin leurs sermons du dimanche et des fêtes, et à proposer et expliquer avec la science, la compétence et le respect nécessaires au peuple chrétien, du haut de la chaire, le sens vrai et juste de la parole de Dieu.

8° Enfin, dans le but de favoriser, même après l'achèvement du cycle des études théologiques, la culture et le progrès de l'étude de l'Ecriture sainte et sa continuation persévérante durant la vie, les *examens* que les prêtres séculiers doivent subir sur les diverses sciences sacrées, au moins pendant trois ans, et les religieux au moins pendant cinq ans, après l'achèvement de leurs études, d'après les prescriptions du Droit canonique (27), comprendront également chaque année la préparation de quelques questions importantes d'Introduction générale et spéciale et d'exégèse.

De plus, dans les *Collations* ou *Conférences* qui doivent être tenues régulièrement par le clergé séculier et régulier, aux termes de ce même Droit canonique, sur des questions de morale ou de liturgie (28), on proposera — comme la chose se fait déjà d'une façon très louable en beaucoup d'endroits — l'explication d'un passage de la Bible, soit du Nouveau, soit de l'Ancien Testament, qui sera choisi avec soin par le professeur d'Ecriture sainte du séminaire et ensuite publié par lui dans le Bulletin diocésain, si le cas le comporte — ou ailleurs, — selon les méthodes de la science biblique.

Nous prions instamment les Excellentissimes Ordinaires et Révérendissimes supérieurs des Ordres religieux de bien vouloir agréer et mettre en œuvre, avec leur amour et leur souci du bien commun dont ils sont animés, ce que nous venons d'exposer. Il s'agit, en effet, de faire progresser de jour en jour l'éducation de nos futurs prêtres et de les nourrir de cette science solide et sacrée dont ils doivent se servir déjà au cours de leurs études et ensuite pendant toute leur vie, en évitant toute légèreté, toute témérité, en suivant non leur propre jugement ou leur propre inspiration, mais les normes de la science sacrée et les lois et les préceptes de l'Eglise, et les règles de la pure tradition de l'Eglise, de telle sorte que les Saints Livres soient pour la nourriture et le développement de leur vie spirituelle comme le pain quotidien, la lumière et la force, et dans le ministère apostolique, le secours efficace grâce auquel ils amèneront beaucoup d'âmes à la vérité, à la crainte et l'amour de Dieu, à la vertu et à la sainteté. Nous n'ignorons certes pas les nombreux et graves obstacles qui s'opposent à une rapide et parfaite réalisation de ce que nous venons de recommander, mais nous avons la certitude que les chefs des diocèses et les supérieurs religieux feront tous leurs efforts, sans jamais se décourager, pour que l'étude et l'amour de la Sainte Ecriture fleurissent avec une nouvelle vigueur parmi les clercs et les prêtres et apportent à leurs âmes et à leur activité des fruits abondants de vie et de grâce.

Notre Saint-Père le Pape Pie XII, dans l'audience accordée le 13 mai de l'an 1950, au Révérendissime secrétaire soussigné, a approuvé cette instruction et en a ordonné la publication.

Rome, le 13 mai 1950.

ATHANASE MILLER, O.S.B.,
secrétaire de la Commission biblique.

---

(27) *Codex Iur. can.*, can. 130, 590.
(28) *Ibid.*, can. 131, 591.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE

C. F. Pauwels, O.P. — *Apologetiek*. Coll. Romen's Compendia. Ruremonde, Maaseik, Romen & Zonen, 17 × 11 cm., XVIII-774 p. Prix : 200 frs.

Depuis quelques années, la firme Romen a entrepris l'édition d'une série de « compendia » des sciences ecclésiastiques. Ces petits volumes, de format très pratique, tiennent le milieu entre le manuel et les « encyclopédies » genre Bloud & Gay. Dans le présent volume, l'apologétique est traitée avec beaucoup de compétence, de clarté et de précision par le P. Pauwels O.P. Après une brève introduction sur l'apologétique comme science, quatre parties traitent successivement de la religion en général, de la révélation, du Christ et de l'Eglise. A chaque paragraphe important s'ajoute une bibliographie succincte, permettant au lecteur de pousser plus avant ses recherches. L'auteur, tout en faisant montre d'une large information, s'en tient aux formules classiques et aux solutions établies. Peut-être eût-on pu souhaiter de sa part une plus large compréhension de certains courants de pensée plus récents. Le fait p. ex. que Maurice Blondel est cité comme type de l'apologétique « moderniste » est particulièrement significatif à cet égard. De bons registres facilitent l'emploi de ce compendium.

L. Monden, S. I.

J. Mouroux. — *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. Revue des jeunes, 1948, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 180 frs franç.

Etudier la foi comme une « totalité concrète », d'un point de vue synthétique, c'est, nous dit l'auteur, y voir « un ensemble organique de relations personnelles ». L'objet de la foi est, en effet, le Dieu personnel (p. 13-41). L'acte de foi par lequel l'homme répond à Dieu est un acte de la personne (p. 45-54), un contact personnel (p. 54-67), un acte personnalisant (p. 67-74). Pour mieux saisir la valeur personnelle de cet acte, il n'est pas sans utilité de considérer trois attitudes du croyant : celle du point de départ, l'entrée de l'infidèle dans le monde de la foi (p. 77-84) ; celle du sommet de la vie mystique (p. 84-101) ; celle enfin du rayonnement et de la transmission de la foi par le témoignage (p. 101-108). Dans une dernière partie, quelques « aspects complémentaires » font ressortir le caractère ecclésial de la foi (p. 111-123). L'auteur n'a pas voulu écrire un traité complet *de fide*. Il s'est borné délibérément à mettre en lumière des aspects trop souvent négligés de la vie de foi. Mis à sa place, ce travail, qui ne prétend nullement supplanter mais compléter les exposés classiques, élargit notre vision du monde de la croyance qu'une théologie trop analytique risquerait de rétrécir. Nous savons donc gré à l'auteur d'avoir publié en un volume, auquel nous souhaitons la plus large diffusion, ces études qui avaient paru déjà dans les *Recherches de Sciences Religieuses* en 1938.

Fr. Taymans, S. I.

A. Décout. — *L'acte de foi. Ses éléments logiques ; ses éléments psychologiques.* Paris, Beauchesne, 1947, 19 × 12 cm., 260 p.

Le Père Décout réussit à présenter, en un langage intelligible qui n'échoue jamais dans la sécheresse, les thèses traditionnelles concernant l'acte de foi. Ce n'est pas là un mince mérite. Son étude lumineuse, basée sur une docu-

mentation abondante et sûre, fait la place la plus large à l'action de la grâce dans les préambules de la foi. On lira à ce propos avec intérêt les pages 175-216 et 224-235, qui montrent en un parallélisme saisissant d'une part l'action de Dieu appelant le monde à la foi, par la préparation à la venue du Christ, par le don de l'Incarnation et par la présence du Christ dans l'Eglise et, de l'autre, la vocation de chaque âme à la même croyance. Les deux perspectives s'ouvrent sur un monde de grâce : grâce prévenante, et concomitante, pour aboutir à la plénitude de la vie de foi. Fr. Taymans, S. I.

R. Garrigou-Lagrange, O.P. — *De virtutibus theologicis.* Commentarius in Summam theologicam S. Thomae I^{a} II^{ae} q. 62, 65, 68, et II^{a} II^{ae} q. 1-46. Coll. Pontificium Institutum Internationale « Angelicum ». Turin, Berruti, 1949, 26 × 17 cm., XVI-584 p. Prix : 1500 lires.

Ce volumineux traité embrasse une multitude de questions et de « dubia », où voisinent, de façon sans doute exhaustive, les aspects dogmatiques, moraux, canoniques, spéculatifs et directement pratiques des trois vertus théologales, des dons du Saint-Esprit, des béatitudes, des vices opposés. Nous n'avons pas à redire ici la valeur du théologien, ni à caractériser sa méthode ou sa doctrine. On retrouvera dans ces pages serrées, écrites cependant avec la liberté, parfois un peu prolixe, d'un cours parlé, l'habituelle érudition de l'auteur et de nombreuses discussions des sentences anciennes et actuelles. Bon nombre de tableaux synoptiques et de schémas aideront le lecteur. R. Carpentier, S. I.

E. Mersch, S. J. — *Morale et Corps mystique.* 3^{e} édit. Coll. Museum Lessianum, section théol., n^{os} 34 et 47. T. I-II. Bruxelles, l'Edition Universelle, 1949, 23 × 15 cm., 278 et 152 p. Prix : 120 et 75 frs.

Grâce au zèle des amis du Père Mersch, grâce à l'accueillante et intelligente sympathie du *Museum Lessianum,* l'œuvre de l'éminent théologien, que l'on pouvait craindre de ne posséder jamais en entier, connaît la bonne fortune d'éditions successives, signe évident de l'intérêt porté par les lecteurs aux idées si profondes et si personnelles du Père Mersch.

Certains ouvrages ont considérablement augmenté de volume dans les éditions récentes. Tel est le cas de *Morale et Corps Mystique.* La troisième édition que voici comporte deux tomes, dont le premier reprend sans modification aucune la seconde édition, mais dont le deuxième groupe une série d'études publiées jadis dans diverses revues, ou encore inédites, et qui n'avaient jamais jusqu'ici formé un tout. Il s'agit des vertus théologales dans leurs rapports avec le Corps mystique. Après quelques considérations générales sur la morale chrétienne, sur notre divinisation dans le Christ, sur l'esprit catholique et l'ascèse individuelle, après une brève présentation des vertus théologales dans leur fondement : la grâce, le Père Mersch aborde chacune de ces vertus et montre en elle l'épanouissement de la vie du Corps mystique.

La foi, quant à son objet matériel, son objet formel, quant à la grâce qui la suscite et l'épanouit dans l'âme, c'est l'expression du Christ total. Quant à l'objet matériel : tous les dogmes ne se trouvent-ils pas, en effet, dans le Christ, tête de l'Eglise ? Quant à l'objet formel : le Christ est Dieu, Dieu en lui-même rendu accessible par l'Incarnation et par la grâce en vertu de laquelle il s'attache les chrétiens. « Dire donc que l'objet de la connaissance surnaturelle c'est le *Christus totus* c'est exactement la même chose, *quoad id quod,* que de dire que c'est Dieu, en tant qu'il est l'objet de cette connaissance » (t. II, p. 65).

L'espérance, vertu théologale par laquelle « le chrétien désire et attend, de Dieu et de ses promesses, Dieu même qui a promis de se donner dans le ciel et de donner sur terre la grâce de mériter qu'il se donne ainsi » (p. 101), l'espérance est, elle aussi, l'expression du Christ total. Le Christ, en effet, c'est Dieu donné, c'est Dieu accomplissant ses promesses. « Il n'y aura plus qu'à laisser cet accomplissement pénétrer dans les hommes, comme une vie qui se répand

toujours plus avant dans l'organisme qu'elle se construit et à mesure qu'elle le construit. Ainsi, l'Homme-Dieu, dans l'humanité sa race, ou plutôt de l'humanité sa race, se bâtira un corps et ce corps, qui sera l'organisme qui vit de grâce, de foi, d'espérance et de charité, sera à la fois l'entrée de la promesse au cœur de l'humanité et l'accomplissement progressif de cette promesse » (p. 102).

La charité. Le Père Mersch fonde sa théologie de la charité sur cette considération que l'amour de Dieu pour lui-même est réclamé par l'organisme surnaturel, exactement comme est réclamé par la vie naturelle de l'âme l'amour de soi. Dès lors, puisque, dans le Christ, les chrétiens, comme chrétiens, participent de la vie même de Dieu, puisque tel est leur être, tel doit être aussi leur amour. Mais aimer cet être de participation, c'est aimer Dieu pour lui-même, étant donné que l'être dont ils participent c'est Dieu tel qu'en lui-même, il vit dans son mystère. « Dieu dans les chrétiens est plus eux qu'eux-mêmes » (p. 142). Et « si Dieu est dans les chrétiens plus qu'eux-mêmes, c'est eux aussi qu'il faut aimer pour l'aimer lui et qu'il faut aimer de l'amour même qui aime Dieu » (*Ibid.*). Charité envers Dieu, charité envers le prochain, la même vie surnaturelle, dans le Corps mystique, commande l'une et l'autre, puisque là s'opère la conjonction entre Dieu et tous les hommes divinisés.

Ces quelques citations suffisent à rappeler les traits essentiels de la théologie du Père Mersch, cette théologie qu'anime partout un si vigoureux et si large esprit de synthèse.

Fr. Taymans, S. I.

M. J. Scheeben. — *Gesammelte Schriften.* T. III : *Handbuch der katholischen Dogmatik.* I : *Theologische Erkenntnislehre.* 2e édit. par les soins de Mgr M. Grabmann. Fribourg-en-Br., Herder, 1948, 24 × 17 cm., LX-512 p. Prix : 23 marks.

En ces années d'après-guerre, les publications de la maison Herder n'ont cessé de susciter la sympathie et l'estime du monde savant. Malgré les incendies et les ruines, la science catholique allemande trouve grâce à elle le moyen de s'exprimer encore dans une forme digne et soignée. Voici la seconde édition du *Handbuch der katholischen Dogmatik* de Scheeben. La personnalité de Mgr Martin Grabmann, qui mena à bonne fin la publication de ce premier tome était à elle seule une promesse et laissait augurer la qualité et le fini de l'entreprise. Disons tout de suite que le résultat répond pleinement à toutes les attentes. Cette nouvelle édition constitue un instrument de travail précieux et des plus maniables. La liste des auteurs cités par Scheeben mise à part de la bibliographie générale, les notes nombreuses où les points de vue de Scheeben sont rapprochés des positions actuelles les plus notoires, l'introduction de l'éditeur qui rappelle les grands traits de l'histoire de la spéculation dogmatique permettent à la fois de situer notre théologien par rapport à ses devanciers et de saisir l'actualité de son œuvre. Celle-ci nous semble manifestée surtout dans le traité de la foi et plus spécialement dans les chapitres qui analysent les rapports de l'intelligence et de la foi (n. 889-907). Comme l'a si justement noté Mgr Grabmann (p. XXVII), le mérite de Scheeben consiste moins dans l'utilisation des auteurs contemporains que dans son accord parfait avec la tradition théologique des Pères, des Pères Grecs en particulier, de la Scolastique du moyen âge et du mouvement théologique qui suivit le concile de Trente. Et n'est-ce pas la raison profonde de l'intérêt suscité aujourd'hui encore par cette pensée si personnelle, où la fermeté et la souplesse s'équilibrent si heureusement ? Pour s'être délibérément placé dans le courant de la grande tradition théologique, Scheeben a survécu aux engouements passagers.

Fr. Taymans, S. I.

J. B. Lotz et J. de Vries. — *Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre.* Ratisbonne, Pustet, 1940, 19 × 12 cm., 470 p. Prix : 5,60 Mk.

Cet exposé vulgarisé de l'ensemble de la philosophie se partage en trois parties. Une introduction épistémologique par le P. de Vries, une métaphysique

de l'homme dans la création, due au P. Lotz et qui occupe la plus grande partie du volume, une morale et une brève conclusion, par le P. de Vries. Remarquablement clair, bien divisé, complété par une bibliographie amorçant une étude ultérieure, complet, traditionnel, accessible aux non-initiés, cet ouvrage ne coûta pas peu de peine à ses deux auteurs. Il respire une sérénité un peu froide qui s'explique par sa date : en 1940, la guerre ne faisait que commencer. Ce livre est le fruit d'une collaboration — chose bien rare entre philosophes. Ce n'est pas son moindre mérite. Mais cet avantage a sa contre-partie : l'*homme dans le monde* expose les différents points de la doctrine, mais fait-il pénétrer jusqu'au cœur des problèmes, jusqu'au foyer où se nouent les démonstrations décisives ? A. Hayen, S. I.

Christus in onze wereld. De levenswaarden. Coll. Leven in Christus, VI. Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, 21 × 14 cm., 192 p. Prix : 48 frs.

Ce dernier volume couronne dignement la série publiée sous la direction du P. M. van Caster. Il est conçu comme une réponse à la question : Quel est le sens de la vie ? L'exposé est clair et net, et complété par une abondante bibliographie systématique bien moderne. Certains regretteront que les chapitres consacrés à la technique et aux questions sociales se réduisent à des schémas quelque peu squelettiques. Par contre le chapitre consacré à la personne et au mariage, ainsi que toute la troisième partie où les conceptions de vie non-catholiques sont confrontées avec la doctrine et la vie chrétienne, sont remarquables pour leur précision, leur objectivité et leur sens du réel. Comme tel ce volume pourra rendre d'excellents services, même en dehors de la classe de rhétorique pour laquelle il a été spécialement conçu. R. Hostie, S. I.

*G. Aulen. — *Christus victor. La notion chrétienne de rédemption.* Coll. Les religions, n° 4. Paris, Aubier, 1949, 19 × 12 cm., 224 p.

En matière de Rédemption, la théorie de saint Anselme, appelée théorie objective par opposition à celle d'Abélard, a retenu à ce point l'attention et conquis à un si haut degré l'estime des théologiens qu'on en est venu à ne plus apercevoir la tradition chrétienne authentique, celle des Pères grecs, d'un bon nombre de Pères latins, celle de l'Eglise primitive. Telle est la thèse que, dans un ensemble de conférences lues à l'université d'Upsal, son *Alma Mater,* M. Aulen s'attache à développer. Ce qui caractérise cette façon ancienne et classique d'envisager la Rédemption, c'est l'aspect dramatique que revêt l'action de Dieu aux prises avec les forces ennemies de l'homme desquelles elle triomphe : le péché, la mort, le démon (p. 11). Centrale chez Irénée, cette manière de concevoir la Rédemption s'est développée chez les Pères grecs jusqu'à Jean Damascène et s'est glissée aussi chez les Pères latins. Nous la trouvons chez Ambroise et chez Augustin, bien que chez eux déjà prenne un certain relief la conception anselmienne que l'auteur appelle latine (p. 62-65). Que si des Pères nous remontons aux sources scripturaires, nous retrouvons le même thème dans la théologie de saint Paul et de façon générale dans les écrits du Nouveau Testament. Chez saint Paul, parmi les « tyrans » de l'humanité, à côté du péché, de la mort et du démon, il faut compter la Loi (I Cor., XV, 26, 56; Gal. III, 13; Rom. VII, 9; Coloss. II, 13; Rom. VIII, 38). Quant aux Synoptiques (Mc. X, 45; Mt. X, 28, ils nous montrent le Christ livré aux ennemis comme rançon de l'humanité. Et c'est ce qu'affirment encore : I Pet. I, 16; Apoc. I, 5; Hebr. II, 14). Le mérite de Luther, nous dit l'auteur, c'est d'avoir ressuscité cette tradition primitive, la seule qu'il faille tenir pour classique.

Nous ne discuterons pas ici la valeur de l'interprétation donnée dans ces pages à la pensée de Luther. L'auteur se rend compte (p. 144) que ni Harnack, ni Ritschl ne partagent tout à fait ses vues. Notre attention a été attirée

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

surtout par ce qui nous semble une double lacune dans un travail, d'ailleurs très suggestif : la première est l'absence complète de l'idée de développement. Prétendre qu'une explication théologique, parce qu'elle apparaît au moyen âge ou à l'époque moderne, est nécessairement une déviation de la pensée chrétienne, c'est ne pas saisir la vraie notion de tradition, laquelle est progrès dans la continuité. La seconde est le silence dont demeure enveloppée l'œuvre du concile de Trente. En relisant les Actes du concile, l'auteur y verrait synthétisés les divers aspects contrastants, mais complémentaires, du même problème. Rédemption objective, Rédemption subjective, action divine aux prises avec les ennemis de l'homme, un même exposé dogmatique harmonise ces éléments solidaires du salut. Il serait ruineux de les dissocier. On risque alors de prendre une partie pour le tout. Fr. Taymans, S. I.

B. Schafer. — *Sie hörten seine Stimme.* Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit. Gesammelt und herausgegeben von B. Schafer. Neue Folge. Lucerne, Räber, 1950, 20 × 13 cm., 304 p. Prix : 8 frs suisses.

Excellente illustration de la vitalité de l'Eglise que cet ouvrage où un groupe de convertis récents racontent leur conversion. L'universalité et la diversité de ces récits ne peuvent manquer de frapper le lecteur. Tous ces témoignages émanent, en effet, de personnalités de premier plan, d'origine et d'activité les plus diverses. Nul doute que cette œuvre apportera la lumière à bien des cœurs sincères qui errent toujours dans la recherche de la Foi. R. C.

F. M. Braun, O.P. — *Neues Licht auf die Kirche.* Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. Einsiedeln, Benziger & C°, 1946, 22 × 14 cm., 198 p. Prix : cartonné : 9,40 frs suisses ; relié : 11,70 frs suisses.

Quand le Père Braun publia ses « Aspects nouveaux du Problème de l'Eglise », la critique clairvoyante se rendit compte tout de suite que ce petit livre allait connaître une large diffusion. Le Révérend Père y montrait l'heureuse évolution du protestantisme allemand vers un retour, par delà le libéralisme, à une conception surnaturelle de l'Eglise. Le « nouveau *consensus* » tel que l'exprimaient entre autres les travaux de Kattenbusch, de Tr. Schmidt et d'Ad. Schlatter, manifestait de façon si évidente l'allure progressiste de l'école nouvelle, qu'on était autorisé à y voir une tendance très nette vers un rapprochement des conceptions traditionnelles de l'Eglise catholique. Il fallait la plume à la fois si ferme et si nuancée du Père Braun pour mener à bonne fin une mise au point salutaire en laquelle, sans minimiser les aspects doctrinaux susceptibles de réaliser un accord, apparaissaient sans équivoques les divergences qui subsistent. Ce travail de probité et d'intelligence devait certes rendre plus faciles les contacts entre protestants et catholiques en levant l'hypothèque très lourde d'une méconnaissance réciproque, source de perpétuels malentendus. Pour donner une pleine efficacité à cet effort, une édition allemande s'imposait. Elle ne tarda pas à paraître. Publiée sous le titre *Neues Licht auf die Kirche*, celle-ci est demeurée substantiellement identique à l'original paru en français. La bibliographie pourtant s'est considérablement enrichie (on y compte plus de quarante citations nouvelles). Preuve évidente du souci de l'auteur de maintenir son œuvre bien à jour. Fr. Taymans, S. I.

G. Gonzalez Quintana, S. J. — *La sanctificacion social en el cuerpo mistico.* Bogota, Editorial Pax, 1950, 20 × 14 cm., 268 p.

Le livre du R. P. Gonzalez, S. J., est un exposé méthodique d'une des caractéristiques essentielles de l'Eglise catholique : son aspect social ou, plus précisément, cette note que constitue son « unité ». L'auteur dans une première partie étudie ce que doit être l'Eglise du Christ, d'après les données du Nouveau Testament et de la tradition chrétienne primitive, pour arriver à conclure que la sanctification personnelle (consistant en une transfiguration de l'homme en

J.C.) est une œuvre essentiellement sociale, dans l'Eglise et par l'Eglise. Ceci est voulu par le Christ qui sauve le monde par la Rédemption, laquelle doit se continuer par l'Eglise, organisme éminemment social. Dans une seconde partie l'auteur expose comment les diverses Eglises séparées sont dépourvues de cette caractéristique indispensable de la vraie Eglise; une troisième partie démontre que cette unité sociale se réalise vraiment et seulement dans l'Eglise romaine. I. V.

*M. Rang-O. Schlisske. — *Die Kirche Christi im Wandel der Zeiten.* Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1950, 21 × 17 cm., 320 p. Prix : 7,80 Mk.

Cet ouvrage est un excellent sommaire de la connaissance qu'un protestant « moyen » peut acquérir de l'évolution historique du christianisme et des problèmes qui s'y rattachent. C'est un résumé — nous dirions presque un manuel — s'adressant à un public très large et dépourvu de toute formation préliminaire, puisqu'il englobe même les enfants à partir d'une douzaine d'années. Aussi, sans négliger l'aspect évolutif de l'histoire du christianisme, les auteurs ont-ils insisté particulièrement sur les monographies et les portraits des grandes gloires chrétiennes. Il existe des ouvrages similaires d'inspiration catholique. Ce qui en différencie celui-ci, c'est moins son contenu qu'un changement d'optique. En particulier, la répartition des matières fait une part plus importante aux promoteurs de la Réforme : à lui seul, le chapitre consacré à Luther occupe plus de 50 pages; on n'épargne au lecteur ni les scrupules de conscience du réformateur ni les soucis ménagers de Catherine Bora. Les pages consacrées aux périodes moderne et contemporaine, avec leurs biographies de Spener, Francke, von Zinzendorf, Fox, Penn, Fliedner, Wichern, von Bodelschwing, Mathilde Wrede, Albert Schweitzer sont également bien différentes des pages correspondantes des manuels catholiques. Elles serviront utilement à les compléter par leurs aperçus sur l'histoire interne des religions réformées. Evidemment, le rôle historique de la papauté est entièrement méconnu et par-ci par-là quelques munitions furent empruntées à l'arsenal classique des anti-romains (Inquisition, S. Barthélemy, dragonnades, expulsion des Salzbourgeois). Mais il serait injuste de ne pas souligner, comme ils le méritent, le respect et l'objectivité avec lesquels furent traités les tout grands noms de l'histoire de l'Eglise : S. Benoît, S. Bernard, S. François, S. Ignace. Plût au Ciel que les catholiques « moyens » les connussent aussi bien. R. Mols, S. I.

Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk door vijf hoogleraren van de R.-K. Universiteit te Nijmegen. 2e édit. Utrecht, Bruxelles, Het Spectrum, 1950, 23 × 15 cm., 88 p.

En mars 1950 le Synode général de la Nederlandse Hervormde Kerk, l'Eglise réformée néerlandaise, qui se considère toujours comme l'Eglise officielle des Pays-Bas, lançait une Lettre pastorale, destinée à susciter parmi ses fidèles une meilleure intelligence des points de doctrine essentiels à la Réformation, par opposition à l'Eglise catholique.

C'est en guise de réponse à cette publication que cinq professeurs de l'Université catholique de Nimègue; 4 prêtres et un laïque, examinent à leur tour les doctrines incriminées et défendent le point de vue catholique. W. H. van de Pol regrette la tendance générale, purement négative et très peu oecuménique, du manifeste protestant. G. P. Kreling, O.P., avec une compréhension remarquable de la mentalité réformée, montre comment on risque de se fourvoyer dans une discussion, en isolant des déclarations, même officielles comme des textes conciliaires, de leur contexte immédiat et médiat. W. K. M. Grossouw indique la différence radicale entre le protestant, qui ne croit qu'à la Sainte Ecriture, et le catholique qui croit à la Sainte Eglise. L. J. Rogier déplore qu'on ait insisté uniquement sur le manque de tolérance religieuse de la part des catholiques, au lieu de mentionner également les torts de la partie

adverse et de replacer le tout dans son milieu historique. Enfin L. J. M. Beel met bien en évidence le désir de paix religieuse, qui anime les catholiques, qui n'aspirent nullement à dominer la partie protestante de la population, mais qui ne font que revendiquer la jouissance complète de la liberté des cultes, que la Constitution néerlandaise leur garantit. Cette série de cinq articles, et plus spécialement l'étude du Prof. Kreling, sera certainement lue avec grand intérêt... et encore avec plus grand profit tant par les catholiques que par les protestants. J. Van Torre, S. I.

*A. F. Smethurst. — *Convocation of Canterbury. What it is; what it does; how it works.* Londres, S.P.C.K., 1949, 18 × 12 cm., xiv-116 p. Prix : 3 sh. 9 d.

Cet opuscule, que l'auteur a conçu en premier lieu comme un manuel d'initiation pour les nouveaux membres élus de la Convocation, présente un grand intérêt aussi pour un lecteur catholique. Il peut y apprendre l'évolution de cette institution, le Synode provincial de l'archidiocèse anglican de Cantorbéry, depuis sa première réunion au XII^e siècle. Histoire d'autant plus digne d'être connue que ce synode semble bien avoir fourni le prototype du système parlementaire anglais. Ce synode, composé uniquement de membres du clergé, représente la seule autorité pour ordonner la doctrine, la discipline et la liturgie de l'Eglise anglicane dans le territoire de l'archidiocèse de Cantorbéry.

Pour que ses décrets aient force de loi, au moins pour autant qu'ils ne concernent que le seul clergé, elle dépend uniquement du Roi.

On voit à l'œuvre l'engrenage de l'Eglise anglicane, les rapports existants entre la chambre haute de la Convocation, groupant les évêques, et la chambre basse des représentants du bas-clergé, entre la Convocation et la National Assembly of the Church of England, qui, outre le clergé, compte aussi des délégués du laïcat, entre la Convocation de Cantorbéry et celle de York, qui ensemble forment le synode national, et enfin entre ce synode et le Parlement. On se rend compte comment dans l'Eglise anglicane ce maintien ou même cette revivification des vieilles formes et des vieux cadres puisse renforcer chez ses membres l'illusion que la Réforme du XVI^e siècle n'ait pas changé substantiellement leur foi et qu'ils continuent toujours la tradition de cette église glorieuse de saint Augustin, qui déjà en 673 a tenu en Angleterre son premier Synode national. J. Van Torre, S. I.

*F. Flückiger. — *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1947, 24 × 17 cm., 192 p.

Il y a une vingtaine d'années, les interprètes n'étaient pas d'accord sur les rapports de la théologie et de la philosophie chez Schleiermacher. Voici à quelles conclusions aboutit l'étude très attentive et très pénétrante d'un élève de Karl Barth. Pour comprendre Schleiermacher, il faut tenir compte de son temps, encore indifférent à la psychologie religieuse, mais enivré de métaphysique, et de son génie, essentiellement intuitif : la spéculation est, à ses yeux, une contemplation intérieurement vécue. Schleiermacher se fait, de la révélation, une conception immanentiste; il fonde dans la conscience théologie et philosophie et met peu de différence entre l'esprit de l'homme et l'Esprit divin; la théologie se réduit à une philosophie spéculative de la vie et décrit le témoignage de l'Eglise; la foi n'est plus *fides ex auditu*; l'historicité du Christ devient équivoque; c'est en fonction d'une philosophie idéaliste qu'est jugée la différence entre le protestantisme et le catholicisme. La dogmatique de Schleiermacher en viendra dès lors à rejeter la grâce, à ramener l'histoire du salut au développement immanent du monde sous la conduite d'un principe divin, à ne reconnaître qu'un Dieu impersonnel. M. Flückiger montre bien comment cette philosophie religieuse s'écarte de la théologie de la Réforme. Ajoutons (un peu contre lui : cfr p. 133) qu'elle s'écarte davantage encore de la théologie catholique. A. Hayen, S. I.

J. Hamer, O.P. — *Karl Barth.* L'occasionalisme théologique de Karl

Barth. Etude sur sa méthode dogmatique. Paris, Desclée De Brouwer, 1949, 24 × 16 cm., 298 p.

L'occasionalisme théologique de Barth : tel est le sous-titre de cet ouvrage qui s'attache tout spécialement à l'étude de la méthode dogmatique du théologien de Bâle. Dès les premières pages, le Père Hamer insiste sur le trait caractéristique de la théologie barthienne, à savoir la disjonction entre la Parole de Dieu et l'Ecriture Sainte (p. 17 et suiv.). Il s'agit là en fait d'une tentative de compromis entre la position de l'orthodoxie protestante, laquelle identifie la Parole de Dieu avec l'Ecriture, et la position spiritualiste qui déprécie la lettre pour se fonder exclusivement sur l'Esprit. Compromis qui échoue, qui devait échouer étant donnée la définition barthienne de la Parole de Dieu. Qu'est-ce, en effet, que la Parole de Dieu ? A la notion traditionnelle de phénomène rattaché en premier lieu à l'intelligence divine, Barth substitue celle d'identité de la Parole avec l'être même de Dieu (p. 25-26).

Ceci posé, comment expliquer la Révélation ? Elle ne consiste nullement en une communication de la vérité transcendante à l'intelligence humaine. Elle est tout bonnement présence : présence de Dieu à l'homme. Nous touchons ici à la donnée centrale de la théologie de Barth : la doctrine de la *Welthaftigkeit*. Cette présence est un « événement » de sa nature incommunicable, qui ne dissipe aucune ténèbre et que véhicule le voile même dont elle s'entoure (p. 34-35). Le type parfait de cette révélation nous est fourni dans l'humanité du Christ. Rien en cette humanité ne rend perceptible la présence divine. Elle est absolument opaque. Cependant Dieu agit par elle; et c'est cela révéler (p. 36). Dans ces conditions, on se demandera sans doute si l'homme peut saisir quoi que ce soit à la Parole de Dieu. A cette question, Barth, que contredit sur ce point Brunner, répond par la négative. L'homme ne peut rien entendre à la Parole de Dieu. Non pas que le péché ait entamé l'humanité foncière, mais il n'y a aucun rapport entre une humanité complète et la Révélation (p. 43). En fin de compte où donc et comment s'établit le contact avec le révélé ? Il a lieu dans la foi. Mais, notons-le, dans la foi ce n'est pas l'homme qui connaît Dieu c'est Dieu qui connaît l'homme (p. 56). La foi n'est pas un acte de l'homme, elle est un acte de Dieu qui assume l'homme. Et ici commence l'ecclésiologie, laquelle demeure en continuité parfaite avec les présupposés, tout en consacrant, une fois encore, la rupture de Barth avec les thèses du protestantisme traditionnel. Sans doute pour Barth comme pour Luther, comme pour Calvin, l'ecclésiologie est fonction de la prédestination. Sans doute encore, chez notre auteur comme chez les protestants orthodoxes, la foi coïncide avec la prédestination. Mais, tandis que chez Calvin, la foi est un don inamissible, comme inamissible est la prédestination, pour Barth il y a intermittence de la foi comme il y a intermittence de la prédestination (p. 131). De plus, contrairement à ce qu'affirmait Calvin, la foi, non plus que la prédestination, ne se peut percevoir. La seule attitude de l'homme doit être un sentiment d'attente et d'abandon dans l'anxiété qui le tenaille (p. 132), et telle est la *fiducia* barthienne. L'Eglise n'est donc plus, comme chez Calvin, tout bonnement l'Eglise des prédestinés, ni, comme chez Luther, l'Eglise de la foi : elle est l'Eglise de la Parole de Dieu. Qu'est-ce à dire ? Il faut distinguer deux sens aux mots : « Parole de Dieu ». Il y a la parole de Dieu, événement spontané et discontinu, imperceptible et mystérieux; il y a le témoignage de cette parole, recueilli et transmis par l'Ecriture. Sur la parole-événement se fonde l'Eglise proprement dite (l'Eglise invisible). Sur le témoignage fourni par la Bible repose l'Eglise visible (p. 137). Celle-ci peut être définie : l'assemblée de ceux qui ont pris la Bible au sérieux, pour qui les Ecritures deviennent la norme (Ibid.). On appartient à l'Eglise invisible par la foi entendue au sens barthien de foi (= événement), synonyme chez lui, nous l'avons vu, de Parole de Dieu. On est de l'Eglise visible, non par une conscience claire, mais par la *fiducia*. Et ceci se comprend sans peine. Comme cette Eglise est établie sur le témoignage de la Bible et comme ce témoignage dans sa contexture humaine n'offre aucune garantie à l'homme, l'appartenance à l'Eglise visible constitue un saut dans l'inconnu (p. 139).

Ainsi s'achève l'exposé de « l'occasionalisme théologique » de Karl Barth.

Suit encore une étude des sources principales de cette pensée toujours un peu fuyante, et Kierkegaard occupe ici comme de juste, la place d'honneur (p. 181-213). Puis, en quelques pages lucides, nous est rappelée la position catholique concernant la Révélation et les rapports de la raison avec la foi (p. 215-233). Et l'auteur de conclure : Le grand mérite de Barth fut sa critique du libéralisme. Il a montré que la science d'un Harnack et d'un Herrmann n'était pas de la théologie, mais un « humanisme » présomptueux. Ces « théologiens » ne prenaient pas la Bible au sérieux. Ils ne voyaient pas Dieu derrière les mots du texte sacré (p. 235). Et nous conclurons à notre tour en félicitant le Père Hamer d'avoir atteint le but qu'il se proposait au début de ce travail. Il s'agissait non pas de présenter une étude d'ensemble sur Karl Barth, mais d'exposer sa méthode, laquelle contient « la clé de tout le système ». Et si nous ajoutons que la clarté des analyses ne trahit jamais la fidélité à la pensée qu'elle s'efforce de rendre accessible, nous en aurons dit assez pour prédire le succès de cet ouvrage.

Fr. Taymans, S. I.

*G. Hammar. — *Christian Realism in contemporary American Theology. A study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton and H. P. van Dusen,* preceded by a general and historical survey. Inaugural dissertation. Uppsala, Appelbergs Boktryckeriaktiebolag, 1940, 26 × 18 cm., x-366 p.

Il n'est peut-être pas trop tard pour rendre compte d'un ouvrage qui garde son actualité. M. Hammar a étudié le renouveau de ce qu'on peut appeler la tendance dogmatique chez quelques-uns des principaux représentants de la théologie protestante en Amérique. Ce sont Reinhold Niebuhr, W. M. Horton et H. P. Van Dusen. Tous trois s'efforcent de rompre avec la théologie libérale ; mais de l'avis de l'auteur, le premier seul y réussit. Niebuhr part de préoccupations sociales pour arriver jusqu'à une théologie dogmatique assez poussée. Sur le plan proprement éthique et politique, les relations entre les hommes s'avèrent somme toute profondément immorales parce qu'elles sont essentiellement basées sur un compromis ; nous reconnaissons ici le pessimisme du protestantisme classique, rejetant toute possibilité d'instaurer un ordre social satisfaisant sans appel à des valeurs surnaturelles. En regard, le protestantisme libéral fait preuve d'un optimisme entier et cherche à élaborer une morale dite chrétienne extrêmement individuelle, dont le Christ serait le parfait exemple « humain ». Le problème qui se pose aux théologiens est celui de combiner une éthique d'amour absolue, celle de l'Evangile, et une éthique de compromis. Devant une exigence morale d'amour absolu, surgit l'expérience empirique du péché, la conscience de la défaite de l'homme incapable de satisfaire à cette exigence. Hammar étudie successivement, dans l'ordre chronologique de leur parution, les grands ouvrages de Niebuhr et montre comment, devant la crise d'une morale sociale incapable de réaliser son idéal, d'un libéralisme en faillite, il en vient à des positions dogmatiques de plus en plus tranchées. Celui que l'on a appelé le Brunner américain suit une ligne d'évolution inverse de celle de son collègue suisse : Brunner part des positions dogmatiques traditionnelles dans le protestantisme et en arrive, en se séparant de Barth, à élaborer une théologie naturelle ; Niebuhr part de préoccupations éthico-sociales et rejoint les dogmes fondamentaux du christianisme, notamment celui du péché et de la grâce. Notons cependant qu'il rejette la doctrine du péché originel : le récit de la Genèse ne contiendrait pas l'*histoire* du péché, mais décrirait simplement l'*essence* du péché. Le point le plus faible de cette « dogmatique » est la doctrine de l'Incarnation. L'auteur critique avec raison l'emploi abusif que fait Niebuhr, après d'autres, du terme de « mythe ». On a parfois l'impression que les valeurs dites « mythiques » ne sont pas seulement transhistoriques et transcendantes, mais an-historiques ; si la Création et le péché originel sont des mythes, l'Incarnation ne le serait-elle pas aussi ? Par contre, le dogme de la Résurrection, que Niebuhr rejetait dans ses premiers ouvrages, est enfin par lui accepté. Le corps étant le symbole de la relation organique de l'homme au processus de l'histoire, le dogme de la Résurrection représente donc, lui aussi, un idéal social.

Si Niebuhr est, d'après l'auteur, le premier théologien américain, qui ait pu se dégager du libéralisme, sans tomber dans le barthisme ou le « fondamentalisme », les efforts de Horton et de van Dusen, dirigés dans le même sens, lui paraissent avoir moins bien réussi. Ni l'un ni l'autre ne sont parvenus à se dégager du libéralisme. Le premier n'aboutit qu'à un « libéralisme camouflé », le second à un « libéralisme reconstruit ». Horton est un des théologiens américains les plus représentatifs, extrêmement préoccupé de science et de psychologie, et marqué par une sorte d'empirisme religieux. Nous ne pouvons atteindre Dieu, d'après lui, que si nous le considérons comme un fait, ou à travers un fait. Le fait sera l'expérience religieuse et de l'étude du sujet religieux on tirera la connaissance de l'objet. A cet égard, les « preuves » qu'esquisse Horton de l'existence de Dieu sont extrêmement caractéristiques : 1) dans le monde des objets qui se présentent à moi, les uns répondent à un comportement mécanique, d'autres à un comportement personnel; pourquoi n'y aurait-il pas dans le cosmos un être à la taille du cosmos, lui répondant « personnellement » ? 2) le développement de mon être physique est le résultat de poussées cosmiques; pourquoi mes idées personnelles ne seraient-elles pas de même le résultat de poussées provenant de quelque chose de personnel à la mesure du cosmos ? 3) le type le plus parfait du développement physique que nous constatons est la personnalité humaine; à l'échelle cosmique, il doit y avoir un terme analogue au développement, ce serait la personnalité divine. D'après Horton, il serait d'ailleurs indifférent à la conscience religieuse que ce Dieu soit un, trine ou multiple. L'homme serait naturellement polythéiste, multipliant les divinités qu'il invoque dans ses nécessités vitales; mais une ou deux fois dans une vie humaine, il chercherait à tâtons autre chose que ce Dieu cosmique trop lointain et que ses dieux humains trop proches de lui. Le seul Dieu qui réponde à ces aspirations exceptionnelles serait le Dieu Incarné du christianisme. Le problème de la valeur et de la vérité du christianisme est réduit à une sorte de test psychologique et à une sorte de test social : le christianisme est-il capable de polariser, de vitaliser l'individu et le corps social ? On ne s'étonnera pas que M. Hammar rejette comme radicalement insuffisant cet effort pour se dégager du libéralisme théologique.

Ce livre assez lourd est très intéressant par la documentation qu'il nous offre de courants théologiques souvent assez mal connus de ce côté-ci de l'Atlantique. On ne peut que féliciter l'auteur d'avoir présenté aussi objectivement que possible les positions et les tendances qu'il étudie et de n'avoir pas hésité à porter sur elles un jugement de valeur. Paul Henry, S. I.

C. Bulcke, S. J. — *The Theism of Nyāya-Vaiśesika. Its Origin and Early Development.* Calcutta, The Oriental Institute, 1947, 25× 16 cm., 58 p. Prix : 5 Rup.

Etude sérieuse qui révèle chez son auteur une connaissance exacte non seulement du Nyâya Vaiśeṣika, mais du problème de Dieu dans l'ensemble de la littérature hindoue. Son coup d'œil est juste et pénétrant. A propos de la théorie de l'âme, l'auteur, bien que non spécialisé dans les questions bouddhiques, évite l'erreur de pas mal d'interprètes de la notion d'impermanence. Pour ceux-ci le Bouddhisme, qui nie l'existence dans l'agrégat humain d'un principe permanent, doit être considéré comme une doctrine matérialiste. Le Père Bulcke situe très heureusement le Bouddhisme entre les écoles matérialistes et les tenants de l'Atman, parce que, hormis quelques sectes, le Bouddhisme dans son ensemble tient « le moi comme un composé. C'est tout le composé qui est la cause comme il est l'effet du Karma. C'est le composé donc qui est soumis à la loi des transmigrations ». Fr. Taymans, S. I.

ENSEIGNEMENT RELIGIEUX ET PEDAGOGIE

G. Beckers et H. Lepage. — *Ma vie chrétienne.* Cours de religion pour le cours inférieur de l'enseignement secondaire. Liége, La Pensée catholique, 1950, 22 × 14 cm., 192 p. Prix : 45 frs.

Ce cours de religion s'adresse aux élèves des classes inférieures des humanités, des écoles moyennes, techniques ou normales. Il a pour objet l'étude de la morale chrétienne et fait partie d'un cycle de trois années : dogme, messe et sacrements, vie chrétienne.

Le présent volume semble donc destiné à des adolescents de 13 ou 14 ans (élèves de 4e en humanités). Voici le plan du manuel de morale : Après une introduction générale, où l'on rappelle au jeune chrétien sa qualité de membre du Christ et de l'Eglise, puis après une étude de la conscience et des actes bons ou mauvais, on expose ce qu'est l'imitation du Christ dans les devoirs envers Dieu, envers soi-même et envers le prochain. La perspective dans laquelle se mettent les auteurs est celle même qu'avait choisie l'abbé Sullerot dans son volume « La vie chrétienne » : l'étude de la grâce qui nous fait fils de Dieu. Par exemple, étudier le dogme c'est rechercher comment nous sommes devenus fils de Dieu ; étudier les sacrements, c'est rechercher comment Dieu nous aide à vivre en fils de Dieu ; étudier la vie chrétienne ou la morale, c'est rechercher ce que nous devons faire pour vivre en fils de Dieu. Dans le manuel sur la vie chrétienne, les auteurs mettent bien en valeur les fondements profonds de l'attitude chrétienne et ils explicitent d'une manière fort concrète la manière dont l'adolescent, puis l'adulte, devront vivre en chrétien. Cette explicitation n'a rien de minutieux ni de futile, mais elle ouvre de larges perspectives et permettra au jeune adolescent de se préparer au choix d'une orientation selon l'appel de Dieu. La présentation est concrète et vivante. Peut-être aurait-on pu souhaiter une utilisation plus grande de l'Ecriture sainte. L'illustration consiste en dessins suggestifs et habilement tracés. Un emploi plus discret des schémas aurait été préférable, nous semble-t-il. Le livre rendra grand service auprès d'adolescents d'écoles techniques ou moyennes et, dans certains cas, d'élèves d'humanités.

P. Ranwez, S. I.

A. Brems et O. Moszhamer. — *Das Wort an die Jugend.* — T. I. *Christus der Weg zum Vater.* — T. II. *Christus die Offenbarung des Vaters.* — T. III. *Christus, der Herr, im Reiche des Vaters.* Herder, Fribourg-en-Br., 1948, 1949, 22 × 15 cm., 334, 320 et 360 p. Prix : 9.60 mk par tome.

Les trois séries de vingt-six cercles d'études religieuses (Glaubensstunden) que le Dr. A. Brems, directeur diocésain des œuvres de jeunesse à Eichstatt, et Melle O. Moszhamer, dirigeante diocésaine des groupements de jeunes filles à Regensburg, nous présentent en ces trois volumes, sont le fruit d'une longue expérience. Ils furent composés en contact étroit avec une centaine de prêtres, après avoir été donnés près de trois cents fois depuis l'année 1939. On retrouve, non seulement dans les quelques pages traitant de la méthode (pp. 7-14), mais dans tout l'ouvrage, le souci de garder avant tout un contact étroit et vivant avec les auditeurs, bien plus de leur faire prendre une part active au développement du sujet. Ainsi chaque « Stunde » est suivie de références de chants, lectures, prières, histoires, etc., à faire réciter, lire ou raconter par les membres ; on prévoit même plusieurs « Werkstunden » et « Feierstunden » (réunions de travail et de fête) qu'ils auront à préparer et à donner.

L'ouvrage comprend trois cycles, qui, tout en formant chacun un tout, donnent ensemble un aperçu complet de la religion. En effet, chaque cycle traite des vérités essentielles et des moyens principaux de salut (création, chute, rédemption, Eglise, baptême, eucharistie, mariage), mais en développant davantage la matière se rapportant au point de vue spécial indiqué par le titre de chaque volume. Ainsi I. traite surtout de la grâce et des sacrements, II. des commandements, III. de la façon dont le Christ exerce sa royauté sur le monde et dans les âmes. L'unité de l'ouvrage est assurée par la Personne du Christ, vraiment centrale dans le développement de chaque sujet. Nous recommandons vivement cet ouvrage, si riche en matériaux et si adapté dans la façon dont il traite les différents sujets, à tous ceux qui veulent entretenir leur auditoire de jeunes d'une façon vivante et concrète dans les cercles d'études religieuses, en classe, en chaire et en toutes autres circonstances. La maison Herder a tout spécialement soigné la disposition typographique de cet ouvrage pour en rendre l'emploi tout à fait pratique.

J. Cauwe, S. I.

H. Lubienska de Lenval. — *Education biblique.* Les plus beaux textes de l'Ecriture Sainte. Paris, Editions de l'Elan, 1949, 23 × 15 cm., 386 p. Prix : 360 frs franç.

Les beaux textes bibliques sont légion. En composer un florilège n'est pas une entreprise difficile, si l'on borne à cela son ambition. Aussi, ce qui fait l'originalité unique de ce livre, ce n'est pas sa qualité de florilège biblique, c'est l'intention qui a présidé au choix, et plus encore à l'ordonnance des textes. L'auteur, dont il est plus que superflu de rappeler les titres éminents et la compétence en matière de pédagogie religieuse, s'est efforcée de choisir dans l'ensemble si complexe des Livres Saints les passages les plus riches en virtualités éducatives, les pages les plus susceptibles de former un lieu de rencontre entre l'âme qui aspire à Dieu et Dieu qui l'attend depuis toujours. Ces passages sont présentés — cela va de soi — sans aucun apparat critique d'érudition; ils sont même donnés abstraction faite de toute référence à un contexte historique ou géographique. Chapitres et versets furent scindés, fractionnés, intervertis, compte tenu du seul but pédagogique poursuivi. L'ouvrage est destiné avant tout aux éducateurs : divers conseils leur sont donnés, entre autres sur les passages à lire et à faire apprendre par cœur, sur l'âge auquel les enfants deviennent réceptifs aux diverses catégories de psaumes, sur la mimique extérieure qui devrait accompagner la récitation rythmée, sur l'esprit dans lequel il convient de mettre à la portée des enfants les diverses espèces de textes bibliques, sur la manière de répondre à certaines difficultés, par exemple concernant les débuts de la Genèse, etc. Il peut aussi former une excellente initiation biblique pour des adultes peu familiarisés avec le texte sacré. Il est certain que pour beaucoup de lecteurs, la Bible, abordée dans l'ordre habituel de ses parties, risque d'être rebutante. L'auteur a voulu remédier à cet inconvénient, en proposant un ordre psychologique des lectures : tous les extraits bibliques furent groupés en ensembles présentant une même « tonalité », et ces ensembles furent disposés, suivant un ordre non pas historique et classique, mais propédeutique. Voici l'ordre suivi : Livre de Job, Extraits d'Isaïe, trente psaumes ordonnés autour de quatre idées maîtresses, choix de prières bibliques, textes bibliques employés par le Christ. Autobiographie et enseignements de saint Paul, choix de récits bibliques (Jonas, Habacuc, David, Patriarches, Moïse, Création), Cantique des Cantiques, Textes apocalyptiques; ces deux derniers groupes pour lecteurs formés. Suivent une série de passages à réciter par cœur et un tableau synoptique des textes bibliques employés dans la liturgie. On ne peut que féliciter l'auteur pour sa belle réussite. Néanmoins s'il nous était permis d'exprimer quelques doléances, ce serait pour déplorer un trop grand envahissement des textes poétiques au détriment des simples récits. Passe encore pour le récit de l'Arche de Noé; mais nous avons regretté l'absence de l'histoire de Joseph, du passage de la Mer Rouge, des Macchabées, de Judith, de l'Evangile de l'Enfance, de la Passion et de presque tous les Actes des Apôtres. Pourquoi l'Evangile de l'Enfance et la mission des apôtres ne figurent-ils pas parmi les textes à apprendre par cœur ? Et, à propos de ces textes, pourquoi donc Mt. XVI est-il interrompu juste après le v. 17 ? ce que nous estimons impardonnable. Enfin nous regrettons l'absence d'un index des lieux cités.

R. Mols, S. I.

Le travail individualisé au catéchisme. Par équipe St-Germain de Charonne. Coll. L'enfant de notre temps. Paris, Les presses d'Ile de France; Bruxelles, Editions Universitaires, 1950, 19 × 15 cm., 206 p. Prix : 61 frs belges.

Depuis 15 à 20 ans, il est souvent question de méthodes actives dans l'enseignement du catéchisme. Dans l'enseignement profane, les promoteurs de ces méthodes rappellent au maître certains principes d'action : deviner l'originalité de chaque enfant, aider celui-ci à se former lui-même en suscitant un élan intérieur, l'amener à élaborer petit à petit les connaissances qu'il peut assimiler. Il s'agit donc de promouvoir la participation de l'enfant à son éducation et au développement de sa culture. Les applications de ces méthodes dans le domaine de l'enseignement religieux furent diverses : on voulut asso-

cier à l'enseignement prière et vie chrétienne, éveiller et maintenir l'attention de l'enfant grâce à des centres d'intérêt, soutenir son effort par des activités diverses — intellectuelles ou manuelles — réalisées seul ou en équipe. Les essais cependant sont en général restés assez timides. En particulier une forme d'enseignement actif n'avait guère été développée : l'enseignement individualisé.

Individualiser l'enseignement, c'est le différencier selon les capacités de chacun. Un premier pas dans le sens de l'individualisation consiste dans la recherche des aptitudes des enfants aux diverses phases de la croissance et dans l'adaptation de l'enseignement aux caractéristiques ainsi découvertes. Cependant des différences profondes subsistent entre plusieurs enfants du même âge : les caractères et les tempéraments diffèrent; par conséquent, les enfants n'abordent pas de manière identique les mêmes questions; une présentation suggestive pour les uns peut en dérouter d'autres; des enfants travaillent rapidement, d'autres avec lenteur. L'équipe de catéchistes de la paroisse Saint-Germain de Charonne a voulu associer l'individualisation à une formation collective. Ils se sont largement inspirés des travaux de Cousinet et surtout de Dottrens.

Le système préconisé est celui des « fiches de travail », déjà largement utilisé dans l'enseignement profane. Une fiche de travail propose à l'enfant certaines recherches à exécuter, certaines questions auxquelles une réponse est attendue. On distingue les « fiches de récupération » qui ont pour but de combler certaines lacunes, les « fiches d'exercice » qui visent à faire assimiler l'enseignement; les « fiches de développement » au moyen desquelles l'élève pourra apporter de nouveaux compléments à l'enseignement déjà reçu; enfin, les « fiches de découverte » qui orientent l'enfant dans le sens d'une découverte originale et personnelle.

Ainsi proposé, le système des « fiches de travail » n'est qu'une modalité des méthodes actives déjà adoptées dans l'enseignement religieux. Cependant — et c'est ici qu'intervient l'individualisation —, ces fiches sont composées selon divers schèmes et adaptées aux diverses catégories d'esprits. A Saint-Germain il existe quatre catégories de fiches : pour les affectifs, les intelligents, les « scolaires », les retardés. En même temps que ces fiches permettent la présentation d'un même sujet sous des aspects divers, elles permettent également la diversité dans le rythme du travail. En pratique, comment sont-elles utilisées ? Une classe de catéchisme comprend un grand nombre d'enfants. La communauté de vie et d'enseignement est assurée parce que les enfants sont réunis dans le même local, qu'ils se retrouvent ensemble en récréation, qu'un exposé commun leur est fait par le prêtre. Cependant, à des tables distinctes, les enfants se groupent par équipes de 7 ou 8 sous la présidence d'une catéchiste. On veille autant que possible à ce que ces enfants soient liés par certaines affinités de vie (quartier, école, etc.), mais aussi à ce que leurs capacités intellectuelles soient analogues. Ainsi groupés ils se mettent à l'ouvrage.

Le livre que nous présentons contient la justification et l'explication de la méthode ainsi qu'un grand nombre d'exemples concrets et de transcriptions de « fiches de travail ».

P. Ranwez, S. I.

S. de la Somore. — *Eduquons-nous à l'école ?* Coll. Chrétienté Nouvelle, XVII. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, (1950), 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 48 frs belges.

Cet Essai est « rédigé tout entier en réaction » (p. 177) contre un système d'humanités où l'instruction, coupée de la vie, ne forme plus l'homme réel. Mais l'auteur n'en reste pas à cette critique, pour fondée qu'elle soit; il suggère une masse d'applications concrètes qui peuvent, sans bouleverser les cadres actuels, infuser une vitalité neuve au régime scolaire d'une classe de jeunes garçons. Evidemment on ne voit plus la place du mouvement de jeunesse dans un tel milieu. Est-ce un mal ? Si l'Ecole prend à charge l'éducation vraiment humaine, provoquant et guidant l'expérience du sens de l'action, du sens social, du sens religieux, pourquoi faudrait-il encore un organisme de secours ? Bien entendu, nous ne sommes pas arrivés à ce stade enviable d'une éducation unifiée où l'on pourrait se passer de l'appoint d'un mouvement né des

lacunes de l'Ecole. Pourtant, sans marquer nécessairement leur accord sur tous les points, les éducateurs trouveront dans ces pages tant de suggestions pratiques qu'ils se priveraient d'un stimulant profitable en les négligeant. Le chapitre sur l'éducation religieuse mérite particulièrement l'attention.

P. Delooz, S. I.

F. Anselme. — *Aux sources de la pédagogie moderne.* Namur, La Procure (Bd. E. Mélot, 14), Bruxelles (rue des Tanneurs, 161), 1950, 20 × 14 cm., 300 p. Prix : 65 frs.

Voici un excellent manuel d'histoire de la pédagogie. Jusqu'ici, il n'y avait rien en Belgique d'aussi moderne, d'aussi clair, d'aussi bref, et qui donne envie de faire connaissance avec des hommes et des œuvres. Puissent de nombreux éducateurs bénéficier d'un guide si abordable. P. Delooz, S. I.

L.-E. Marcel. — *Dictionnaire de culture religieuse et catéchistique.* Nouvelle édition. Prauthoy (Haute-Marne), Chan. L.-E. Marcel, 1949, 20 × 15 cm., 990 p. Prix : 1300 frs franç.

Ce dictionnaire présente selon l'ordre alphabétique, avec leur explication, « tous les mots de la langue catholique, tous les termes évocateurs des personnages, des faits et détails bibliques et évangéliques, tous les vocables relatifs aux objets, cérémonies et emblèmes du culte... de même on y trouve éclaircies les objections courantes, historiques et autres; des notices sur divers personnages et événements de l'histoire de l'Eglise, les saints avant tout; de même sur les diverses religions dans le monde ancien et actuel; sur telle ville, telle nation au point de vue religieux; sur telle question économique et sociale dans ses rapports avec la doctrine de l'Eglise; sur telle ou telle œuvre d'Action catholique. » Il ne faut évidemment pas demander à un dictionnaire de cette sorte plus qu'il ne peut donner; mais les catéchistes et les prêtres y trouveront un instrument de travail utile qu'ils utiliseront avec discrétion et prudence. P. Ranwez, S. I.

M. Van Caster. — *Christus in zijn Kerk.* Coll. Leven in Christus, IV. 2e édit. revue par J. Cauwe. Bruges, De Kinkhoren, 1949, 146 p. Prix : 44 frs.

M. Van Caster. — *Christus in zijn Evangelie.* Coll. Leven in Christus, V. Ibidem, 128 p. Prix : 38 frs.

« Le Christ dans l'Evangile », cinquième volume de la série éditée par le « Studiecentrum voor godsdienstige vorming », reste fidèle aux principes qui ont inspiré les quatre premiers manuels. La réimpression du quatrième volume, « Le Christ dans l'Eglise », démontre que ces manuels satisfont aux besoins, auxquels ils veulent répondre. Ils sont particulièrement utiles aux professeurs, car chaque manuel comprend une ample moisson de renseignements, d'indications et de suggestions par nomenclature ou par schéma; la partie du maître y ajoute encore des références aux derniers livres parus en la matière et des extraits judicieusement choisis dans la littérature actuelle. Nous ne voyons qu'un seul inconvénient à la méthode : en voulant être une aide par la rigueur de sa structure et la précision des subdivisions, elle perd l'attrait de l'exposé continu et vivant, qui se lit avec joie et auquel on revient spontanément. Or ne serait-il pas désirable que le livre de religion que les élèves reçoivent en mains, ne soit pas seulement d'une doctrine solide mais encore d'une lecture agréable ? Il n'en reste pas moins que ces petits livres s'avèrent très utiles dans la pratique et d'un maniement fort souple, parce que laissant au professeur le maximum d'initiative personnelle tout en lui procurant le maximum d'aide et de suggestions. R. Hostie, S. I.

H. Roh. — *Devenir quelqu'un.* St-Maurice (Suisse), Œuvre Saint-Augustin, 1949, 20 × 15 cm., 214 p.

A tout jeune homme qui songe à « devenir quelqu'un », ce livre apportera, sous une forme concrète, entraînante, par des faits autant que par des idées, les moyens d'atteindre une réalisation aussi plénière que possible. Le corps, les idées, le caractère; la carrière à choisir, le foyer à fonder, le rôle du citoyen, les loisirs et la culture; de courts et bons principes de vie et d'action : courage, foi, don de soi, tenir jusqu'au bout... sans oublier le sourire et la bonne humeur; former sa volonté : contrôle, effort, pensée, méditation, programme, résolution, action, sentiments, jusqu'à l'autosuggestion réalisatrice et la mesure dans les ambitions : tout cela engage dans la voie montante d'une vie de progrès et donne le courage d'y marcher. Livre excellent à donner aux jeunes, qui ne s'y ennuieront pas. R. Carpentier, S. I.

M. Keilhacker. — *Entwicklung und Aufbau der menschlichen Gefühle.* Ratisbonne, J. Habbel, 1947, 21 × 15 cm., 58 p. Prix : 1,50 Mk.

En quelques pages, ce livre présente une description soignée, exacte, mais forcément sommaire, des divers sentiments et de leur apparition successive, depuis les sentiments fonctionnels, entièrement liés au corps, jusqu'aux sentiments supérieurs et spirituels, esthétiques, religieux, moraux, etc. L'auteur souligne en particulier, et à très juste titre (p. 10 et 39), que le couple plaisir-douleur ne se retrouve pas dans tous les sentiments. L'expérience fondamentale des sentiments spirituels n'est pas celle du plaisir ou de la douleur. A. Hayen, S. I.

M. Keilhacker. — *Pädagogische Psychologie.* Ratisbonne, Habbel, 1948, 21 × 15 cm., 168 p. Prix relié : 5.60 Mk.

D'après la même méthode et avec le même soin qu'il mit à étudier les développements du sentiment, M. K. décrit ici les divers aspects de la formation de l'homme entre 6 et 18 ans et les conséquences pédagogiques qui en découlent, le rôle des diverses communautés, la possibilité d'exercer une influence psychologique sur autrui, principe de l'éducation, la possibilité d'une culture spirituelle, ses difficultés, l'influence qu'y exerce le corps, etc. On appréciera surtout les trois premiers chapitres qui distinguent fortement les trois ordres biologique, psychologique et spirituel, mais qui n'en soulignent pas moins leur étroite compénétration. Peut-être vaudrait-il mieux pourtant voir dans celle-ci, non « l'activité constituée » d'un processus supérieur transformant un processus inférieur, mais « l'activité constituante » de l'âme, forme à la fois subsistante et substantielle, informant le corps. A. Hayen, S. I.

J.-M. de Buck. — *Diagnostics.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 19 × 12 cm., 416 p.

Depuis *Votre Fils* et *Cas difficiles,* le P. de Buck nous a habitués à de magistrales descriptions psychologiques qui sont une aide précieuse pour les éducateurs de l'adolescence. Les *Diagnostics* explorent presque tous les domaines où éclatent les conflits des jeunes, où s'ensablent les efforts mal éclairés des parents et des maîtres. Puissent-ils contribuer à la première tâche de toute pédagogie : l'éducation des éducateurs. Derrière ces enfants « difficiles », on aperçoit tant de parents privés des lumières qu'assureraient un amour vrai, désintéressé, une acceptation réelle de la personnalité de l'« autre » dans le fils ou la fille que Dieu leur a confié. P. Delooz, S. I.

SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES

J. Maquet. — *Sociologie de la connaissance.* Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin. Coll. de l'Institut de recherches économiques et sociales de l'Université de Lou-

vain. Louvain, Institut de rech. écon. et sociales; Nauwelaerts, 1949, 26 × 17 cm., 360 p. Prix : 175 frs.

La sociologie de la connaissance s'efforce essentiellement de rechercher les facteurs sociaux qui influencent les productions mentales, les éléments de la connaissance qui sont influencés par eux et la relation qui existe entre les uns et les autres. C'est une discipline fort jeune encore, dont le domaine et les méthodes ne sont pas exactement définis. C'est en étudiant deux de ses représentants les plus éminents, de tendances, apparemment du moins, opposées, que M. Maquet cherche à dégager ses caractères essentiels. Pour Mannheim, fortement influencé par les doctrines marxistes, les idées n'ont qu'un rôle pratique et sont déterminées par la situation politique du sujet pensant. Pour Sorokin, au contraire, les manifestations socio-culturelles dépendent fondamentalement de la position prise devant la question : quelle est la réalité suprême ? ce qui est perceptible par les sens ? ce qui est purement spirituel ? ou ce qui est à la fois sensible et spirituel ? C'est après avoir exposé ces deux systèmes, après avoir examiné les philosophies de la connaissance qui les accompagnent, après avoir soumis les uns comme les autres à une critique soigneuse que M. Maquet conclut au rôle propre de la sociologie de la connaissance, à son autonomie, mais à l'accord qu'elle doit marquer normalement avec une philosophie de la connaissance. Travail difficile mené dans un terrain encore mal exploré; travail sérieux, accompli avec compétence et qui valut à l'auteur de hautes appréciations. Nous devons laisser à d'autres le soin d'en examiner le détail, mais nous estimons particulièrement heureuse l'intéressante contribution que l'auteur apporte aux activités de la section de sociologie à l'Université de Louvain. Elle souligne l'action très opportune entreprise par l'Institut de Recherches Economiques et Sociales de notre Alma Mater pour diffuser dans nos milieux les connaissances de sociologie positive et stimuler les recherches dans ce domaine. C. Mertens, S. I.

C. A. Mennicke. — *Sociale psychologie.* 3e édition. Utrecht, Erven J. Bijleveld, 1948, 23 × 17 cm., 202 p.

Le trait caractéristique des études réunies dans ce volume est de bien mettre en lumière ce que la psychologie sociale a de propre dans le monde d'aujourd'hui, non plus individualiste comme au temps du Dr Lebon ou d'autres psychologues sociaux célèbres, mais « socialiste », au sens originaire du terme, et non-traditionaliste. Les conditions de la vie en Allemagne, où l'auteur a enseigné entre les deux guerres, ont évidemment influé sur la pensée du Dr Mennicke, sans d'ailleurs invalider ses considérations générales. Pour le reste, nous noterons l'importance attachée par l'auteur aux facteurs spirituels et son refus très net d'admettre une âme collective quelconque. L'ouvrage n'est pas un traité, mais un ensemble d'études, les unes générales (groupes traditionalistes et non-traditionalistes; tendances qui sont à la base de la vie sociale...), les autres particulières (psychologie sociale dans les grandes villes, dans les campagnes, dans les classes moyennes, dans la nation, etc.). On y trouvera une réflexion longuement mûrie, loyale, sur les phénomènes sociaux qui a déjà valu à l'ouvrage un accueil très favorable dans les milieux néerlandais.
C. Mertens, S. I.

Réalisme économique et progrès social. Compte rendu in extenso des cours et conférences. Coll. Semaines sociales de France, Lille, 1949, XXXVIe session. Lyon, Chronique sociale de France, 1950, 23 × 14 cm., 426 p. Prix : 500 frs franç.

L'inspiration sociale la plus généreuse est contrainte de tenir compte des réalités économiques. Si celles-ci se plient dans une large mesure à la volonté de l'homme, elles opposent, sur certains points, une résistance insurmontable, qu'il serait fou de méconnaître. Dans leur effort de progrès social, tenace et riche en fruits, les organisateurs des Semaines de France ont voulu se donner un temps de réflexion plus posée. Ils se sont arrêtés à des expériences diverses : française, britannique, américaine, soviétique. Ils ont repris les principes

de base, examiné les organes essentiels et les impulsions principales de la vie économique, ses attaches extérieures. Parmi les rapports, nous voudrions signaler particulièrement celui de M. Piettre sur les fins humaines de l'économie; celui de M. Vedel sur la transformation des structures politiques et administratives marquant la nécessité de remplacer nos gouvernements instables d'opinion par des gouvernements d'option; celui de M. Van Zeeland, enfin, liant le progrès social à une réforme des structures politiques internationales.

C. Mertens, S. I.

A. Stocker. — *Personne et société.* St-Maurice, Editions de l'Œuvre St-Augustin, 1950, 19 × 13 cm., 260 p. Prix : 6 frs suisses.

La paix ou la course à l'abîme : tel est le sous-titre de cet ouvrage, qui veut instruire le procès de la société actuelle, au nom de la pensée catholique, sous une forme à la fois philosophique et populaire, où l'abstraction voisine avec la bonhomie et l'ironie, les exposés savants avec les comparaisons amusantes, les mots techniques avec les mots « approchants » mis entre guillemets. Aussi le livre nous paraît-il mieux adapté aux convaincus qu'aux incroyants à gagner. Quels éléments doivent entrer — pour le créer — dans un équilibre humain, tant individuel que social, capable de freiner notre tragique course à l'abîme ? Comme chaque personne porte en soi, plus profond que son « masque », le témoignage d'un ordre personnel immuable : cœur-esprit-corps, témoignage qui cherche, par ses protestations plus ou moins vigoureuses, à ramener le masque à la normale, ainsi dans la société il y a un ordre latent : charité-justice-force, cause permanente et immanente des révolutions de l'homme contre les fausses institutions qui s'opposent à un équilibre basé sur la personne. Mais l'homme, ce révolutionnaire, est tantôt « phare », tantôt simple miroir reflétant en plus fort des erreurs. Aussi les révolutions manquent-elles ou dépassent-elles souvent le but, qui est la revendication d'un ordre personnel pour les individus et pour la société. L'ordre personnel affirme, au centre de la société, la valeur de chaque homme en particulier. C'est dire qu'il exige l'amour autant et plus que la connaissance. C'est vrai sur le terrain de l'éducation, entre parents et enfants, et aussi sur celui de la vie politique : car il y a une analogie à conserver entre la vie familiale et celle de la cité. « Remplaçons donc l'esprit de justice par une âme, par un cœur débordant de charité. Et inspirés par cette charité, organisons la justice; et défendons cette dernière par la force, la force de la résistance et non de l'agression. » Ce résumé montre l'intérêt des problèmes soulevés dans ce bienfaisant volume.

R. Carpentier, S. I.

F. Sommerville, S. J. — *Christ is King. A Manual of catholic social doctrine.* Oxford, Catholic Social Guild, 1949, 19 × 13 cm., 224 p. Prix : 4 sh.

Seul le règne du Christ peut assurer ordre, progrès, bonheur. L'auteur montre ce que ce règne doit être dans la vie privée, dans la famille, à l'école, dans la vie politique nationale et internationale, dans la société économique. Ce qui caractérise ce petit manuel, c'est sa présentation hautement didactique. L'exposé est méthodique et clair; chaque chapitre est suivi de renvois aux documents pontificaux, d'un questionnaire et de thèmes de discussion habilement choisis. Nul doute que, à l'école, au cercle d'étude, dans un groupe de militants, ce livre n'aide efficacement à faire du travail en profondeur.

C. Mertens, S. I.

R. Du Teil. — *Communauté de travail.* L'expérience révolutionnaire de Marcel Barbu. Paris, Presses Universitaires de France, 1949, 23 × 14 cm., 202 p. Prix : 320 frs franç.

On trouvera dans cet ouvrage un exposé fort complet sur l'expérience des communautés de travail : idées de base, structure interne, réalisations. L'auteur, qui a une longue pratique des communautés, est un fervent admirateur de la formule et de son initiateur. Nous ne nous arrêterons pas aux difficultés

surgies entre M. Barbu et d'autres dirigeants communautaires et dont l'auteur ne fait qu'une mention discrète. Nous ferons plutôt des réserves sur le principe de la rémunération suivant toutes les valeurs humaines. Il nous paraît qu'il renferme un danger de totalitarisme sans égal, dont les communautés religieuses — qu'on veuille bien le noter — sont très éloignées. On lira avec grand intérêt les pages consacrées à la culture populaire. Elles sont parmi les meilleures que nous connaissions sur ce sujet. Même si elles restent sporadiques, les tentatives communautaires doivent retenir l'attention, à cause des hautes valeurs humaines qui y sont engagées. Aussi recommandons-nous sans hésiter la lecture de l'exposé présenté par M. Du Teil. C. Mertens, S. I.

R. Arès, S. J. — *L'Eglise catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine (1939-1949). Les faits — Les principes — Le programme.* Coll. Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, VII. Montréal, Les facultés de philosophie et de théologie S. J., 1949, 25 × 16 cm., 270 p.

Il faut se féliciter de tout apport à la doctrine morale en matière de relations internationales; celles-ci exigent une attention toute particulière à notre époque. Le P. Arès nous présente, non une contribution personnelle, mais un exposé des enseignements réitérés, de plus en plus précis des Souverains Pontifes et des évêques depuis cinquante ans. Son livre complète heureusement les études que le P. de la Brière avait données sur le même sujet. Il sera un répertoire commode des sources et des positions doctrinales, classées suivant un ordre logique et facile. Nous nous permettrons, toutefois, d'exprimer à son propos un regret et un vœu. Le premier porte sur l'identité qu'établit l'auteur entre l'Eglise et le magistère ecclésiastique. C'est laisser dans l'ombre la part si importante qui revient aux laïques dans la mise en œuvre des directives et, par contre-coup, dans l'élaboration de la doctrine elle-même. Le vœu, c'est que cet exposé soit complété par des recherches plus personnelles et plus positives. Nos milieux catholiques se préoccupent souvent trop de répéter des consignes et pas assez d'étudier les conditions de leur application. Ceci suppose un travail ardu de reconnaissance du terrain, le heurt avec les faits, l'orientation difficile dans la complexité des situations. Mais c'est aussi la seule manière efficace d'avancer. C. Mertens, S. I.

L. Jottrand. — *L'Europe médiane.* Extraits des Œuvres de Jottrand, introduits et commentés par Drion du Chapois. Coll. Etudes et essais politiques. Bruxelles, Editions Universitaires, Les presses de Belgique, (1949), 19 × 13 cm., 286 p.

Né en 1804, membre du Congrès National, Lucien Jottrand fut un écrivain politique abondant et batailleur. Son ardeur était consacrée à une double cause : celle de la démocratie et celle d'une communauté de nations allant des bouches du Rhin aux rives du Pô, formant une Europe Médiane entre les états latins d'une part, l'Allemagne de l'autre. La valeur politique de cette conception nous paraît contestable. Par contre, la sincérité démocratique de Jottrand l'a aidé à prévoir ce qui devait devenir la question sociale et la question flamande. Nul doute que l'ensemble de son œuvre ne soit propre à faire surgir d'utiles réflexions sur la vie politique de notre pays. C. Mertens, S. I.

L. Mengoni. — *L'acquisto « a non domino ».* Coll. Edizioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore. Serie « Pubblicazioni », vol. XXVI. Milan, « Vita e Pensiero », 1949, XIV-290 p. Prix : 1200 lires.

La translation d'un droit par celui qui n'en est pas le titulaire ou n'a pas été autorisé par ailleurs à opérer cette translation pose un grave problème juridique : faut-il faire prévaloir l'intérêt du tiers acquéreur de bonne foi ou celui du titulaire légitime ? La question touche aux fondements mêmes du

droit et c'est ce qui en constitue l'importance. Aussi tous ceux qui s'intéressent aux matières juridiques auront-ils profit à lire l'étude méthodique et bien documentée de M. Mangoni, assistant à l'Institut de Droit de l'Université du Sacré-Cœur à Milan. C. Mertens, S. I.

E. Ramp. — *Das Zinsproblem.* Eine historische Untersuchung. Coll. Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus, 4. Zurich, Zwingli-Verlag, 1949, 23 × 16 cm., 124 p. Prix : 7 frs suisses.

L'étude historique que voici porte essentiellement sur les positions respectives de Luther, de Zwingle, de Calvin en matière de prêt à intérêt. Un bref conspectus retrace l'histoire du problème avant la Réforme et quelques pages sont consacrées aux développements postérieurs tant en milieu catholique qu'en milieu protestant. Forcément très réduites, on ne s'étonnera pas de les voir parfois sommaires. L'auteur, protestant, a su se garder de toute polémique. Il insiste sur l'inspiration religieuse qui anima la prise de position des trois réformateurs dans le domaine étudié, de même que sur leur unité de vue, plus forte qu'on ne croit d'habitude. Il met bien en lumière les caractéristiques de chacun. Son ouvrage apporte, sur l'histoire d'une question très controversée, des éléments dignes d'intérêt. C. Mertens, S. I.

F. J. Shirley. — *Richard Hooker and contemporary political ideas.* Londres, S.P.C.K., 1949, 22 × 15 cm., VII-274 p. Prix : 14sh.6.

Théoricien par excellence de l'Eglise Elisabéthaine, Richard Hooker échappe aux classifications rigoureuses de l'historien toujours tenté de ranger un auteur dans le cadre étroit d'une école ou de le rendre prisonnier d'un système. Sa pensée, aussi ennemie des déductions rigides que d'un opportunisme éclectique, est tout entière à l'image de son objet, une manière de compromis réaliste qui se veut raisonnable sans excès. Qui désire le connaître, doit cheminer avec lui dans l'Angleterre des Tudors; car il est avant tout l'homme d'une époque et sa philosophie politique découle en bonne part de la situation de fait où son temps se trouvait engagé. Le Révérend F. J. Shirley l'a excellemment compris; il analyse de fort près les idées maîtresses de Hooker sur l'origine des lois et de l'autorité (chap. IV), sur la nature de l'Eglise et de l'Etat, et de leurs relations mutuelles (chap. V et VI) sans jamais perdre de vue le contexte historique, immédiat ou lointain, qui fournit les coordonnées nécessaires à leur exacte compréhension. Du groupe constitué par les apologistes ses devanciers (chap. I), par les puritains ses adversaires directs (chap. III et VII) et par les théoriciens romains auxquels il emprunte sans s'inféoder (chap. VIII et IX), Hooker se détache avec toute la clarté désirable; et l'influence qu'il exerça sur la pensée anglicane (chap. X) révèle à sa façon les mérites et les déficiences d'une œuvre qui imposa toujours l'admiration sinon l'adhésion. J. Gonsette, S. I.

F. Renaudeau. — *Le parti travailliste de Grande Bretagne.* Ses origines, son développement (1900-1945), son orientation actuelle. Coll. Histoire du travail et de la vie économique. Paris, Aubier, 1947, 19 × 12 cm., 286 p.

Le livre de M. Renaudeau sera le bienvenu. Nous connaissons mal, sur le continent, le socialisme d'outre-Manche et risquons, en conséquence, d'interpréter erronément certaines de ses attitudes. M. Renaudeau nous montre un mouvement arrivé plus tôt que ses homonymes à la maturité politique, animé à la fois par des intellectuels et par un syndicalisme fortement charpenté, inspiré de H. George beaucoup plus que de K. Marx; peut-être l'auteur a-t-il minimisé l'influence des branches non-conformistes du protestantisme. Le livre est abondamment documenté, du moins jusqu'à la guerre, car il n'est pas fait état des expériences en cours depuis 1945. Ecrit dans un style objectif, il constitue cependant un éloge sans réserve que l'on souhaiterait parfois plus

nuancé. L'aspect le plus déficient du livre nous paraît être sa composition. Trop souvent les matériaux ont été accumulés, sans intégration suffisante à un plan bien ferme. Il en résulte des hésitations, des redites, des lourdeurs qui rendent parfois pénible la lecture de ces pages par ailleurs si dignes d'intérêt.

C. Mertens, S. I.

Informations suisses. I. *Rencontres suisses.* Coll. Centre suisse d'étude et d'information. Neuchâtel, Edit. de la Baconnière, 1947, 19 × 15 cm., 174 p.

Etudes Suisses. II. Même coll. Ibidem, 1948, 19 × 15 cm., 138 p. Prix : 4.75 frs suisses.

1. Sous le titre de « Rencontres suisses », ces volumes publient les conférences et les discussions du Centre suisse d'étude et d'information, où l'on parle « de questions nationales en toute liberté et en toute sincérité, sans considération de partis ou d'adversaires, pour n'envisager que le bien de notre cher vieux pays ». Comme d'ailleurs ces questions nationales se posent dans des termes analogues un peu partout, on trouvera le plus grand intérêt à lire ces conversations suisses, les expériences qu'elles rapportent, les solutions qu'elles préconisent, et à en goûter le ton d'objectivité et d'entente. — Le premier volume traite de la politique internationale vue de Suisse et des Etats-Unis d'Amérique, des problèmes militaires d'aujourd'hui et de demain, de la réforme économique, de l'abandon des campagnes, de « christianisme et syndicalisme », d'« éducation et démocratie ».

2. Le respect des personnes et des communautés, qui inspire les habitudes des Suisses autant que leurs institutions officielles, assure à ces études actuelles sur la communauté de travail, le rôle social des techniciens, le rôle social du sport, l'instruction militaire préparatoire, un sens de l'équilibre, un caractère à la fois spiritualiste et directement pratique qui ne décevront aucun lecteur, désireux de saisir sur le vif d'une discussion (car les auteurs appartiennent aux milieux opposés) comment on peut résoudre les problèmes sociaux.

R. Carpentier, S. I.

Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione. 3e vol. Coll. Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore. Nuova Serie, vol. XXIII. Milan, Vita e Pensiero, 1948, 25 × 18 cm., 366 p. Prix : 1500 lires.

Nous avons rendu compte des premiers volumes de cet ouvrage dans notre numéro de janvier 1949 (p. 108). Le troisième volume porte les mêmes caractères que les précédents et groupe une douzaine d'études sur le droit ancien, rédigées par divers professeurs d'université. Nous voudrions uniquement attirer l'attention, cette fois, sur la forte étude du Prof. Condarani-Michler : « Ueber Schuld und Schaden in der Antike » et sur celle du Prof. Balogh : « Cicero and the Greek law » susceptible d'intéresser non seulement les juristes, mais tout autant les admirateurs de « l'honnête Marcus Tullius ».

C. Mertens, S. I.

C. Van Overbergh. — *Karl Marx. Critique de son économie politique.* Coll. d'études marxistes, 2. Bruxelles, Office du Livre, 1949, 23 × 14 cm., 360 p.

Ce volume peut être divisé en deux parties : un exposé de l'économie marxiste — origine, méthode, principales notions — et une critique de cette économie. A vrai dire, la seconde partie n'est qu'amorcée. Dans l'exposé, l'auteur s'est attaché à la valeur, au travail, au prix, au salaire, à la concentration capitaliste, aux crises, tels que les présente Marx. Sa critique ne porte que sur la théorie de la valeur, l'abondance de la matière lui ayant fait renvoyer les autres points à un tome suivant. Le livre est de riche substance. Nous signalerions volontiers à l'attention le chapitre consacré à la méthode de Marx.

L'attaque contre la théorie de la valeur est menée de divers points; elle est drue, irrésistible. Avec raison aussi, M. Van Overbergh montre que le marxisme est idéologie politique bien plus que science économique. Cet aspect mériterait d'être développé davantage et pourrait être illustré par bon nombre d'exemples pris dans le bolchevisme. Il faudrait, en même temps, dégager certaines idées qui sont à la base de l'économie marxiste : la signification du travail, par exemple, ou le sens des besoins humains, tout cet effort de Marx pour trouver un humanisme dans la vie économique et le traduire dans la pratique. C'est bien de réduire la muraille de la théorie marxiste à grands coups de bélier. Mais il nous faut aussi tâcher de comprendre ceux qui la défendent, non pour elle-même, mais en fonction de tout un idéal. Car ils continueront à lutter tant que nous ne saurons pas leur présenter un idéal plus élevé et répondant à leurs désirs profonds, souvent très légitimes.

C. Mertens, S. I.

I. Lepp. — *Le marxisme. Philosophie ambiguë et efficace.* Paris, Librairie Labergerie, 1949, 19 × 12 cm., 342 p. Prix : 390 frs franç.

I. Lepp, après avoir professé le marxisme suivant la ligne stalinienne, s'est converti au catholicisme. Prêtre, il lutte actuellement contre une doctrine dont il a eu le loisir de saisir la structure, celle du moins qui nous est connue par ses principaux théoriciens récents. L'auteur examine successivement les interprétations diverses du marxisme, sa métaphysique matérialiste, puis il remonte jusqu'aux antécédents hégéliens du marxisme. De là, il passe à l'examen de l'aspect dialectique et historique de la doctrine. Le dernier chapitre, consacré à l'humanisme du marxisme est le plus attirant et, à notre avis, le mieux venu. L'ambiguïté du marxisme vient de l'affirmation que toute activité s'origine entièrement dans la matière et du lien nécessaire qui rattache cependant toute philosophie à l'esprit. Ceci permet au marxiste tantôt de se montrer intolérant, au nom du matérialisme, tantôt de tendre la main aux spiritualistes, selon les exigences de l'opportunité toujours variable.

C. Mertens, S. I.

G. Fessard. — *France, prends garde de perdre ta liberté.* Paris, Edit. du Témoignage chrétien, 1946, 21 × 14 cm., 318 p. Prix : 95 frs.

La critique du marxisme par le P. Fessard est vraiment une critique immanente : elle attaque le marxisme sur son propre terrain, et par sa propre méthode. C'est ce qui fait sa force. Le livre est partagé en trois parties : la doctrine, les procédés, les résultats. La deuxième partie est extrêmement brève : la méthode communiste procède en trois étapes : séduction — compromission — perversion ou destruction. La troisième partie examine, sur des exemples concrets, l'application de la tactique et ses premiers résultats. Quatre ans après la publication du livre, force est de reconnaître que les événements survenus depuis 1946 jusqu'à l'appel de Stockholm pour la paix et les événements de Corée sont loin d'infirmer l'interprétation des faits par l'auteur. La force principale de l'ouvrage réside pourtant dans sa première partie. La clarté du style et l'aisance de l'exposé ne font que renforcer la vigueur impitoyable de l'argumentation. L'athéisme marxiste fait subir une perversion intrinsèque à toutes les vérités du communisme, négation de toutes les valeurs chrétiennes, nationales et humaines. L'auteur n'ignore pas la puissance de fascination de la mystique marxiste, mais il ne s'y arrête pas. Il laisse le communiste face à une alternative, sans l'aider à découvrir, au foyer de sa propre conscience, la force de vérité et de vie qui déjà dépasse, virtuellement, l'erreur mortelle de sa doctrine. Cette aide, les communistes la recevront beaucoup moins de nos livres que de la fidélité de notre vie à notre foi chrétienne.

A. Hayen, S. I.

Fr. Engels. — *Œuvres complètes. Correspondance Fr. Engels-K. Marx et divers.* Publiée par F. A. Sorge. Trad. de l'allemand. Tomes I-II. Paris, A. Costes, 1950, 19 × 12 cm., XVIII-304 et X-354 p. Prix : 330 frs franç. chaque volume.

En 1906, F. A. Sorge avait publié un choix de lettres que lui avaient adressées K. Marx et surtout F. Engels. M. Bracke (A. M. Desrousseaux) vient de les traduire et de les présenter au public français. Malgré son retard, cette traduction est de grande importance. N'a-t-on pas trop jusqu'ici — et les marxistes en premier lieu — voulu expliquer la pensée du maître sans une étude suffisante de la situation politique, économique et sociale dans laquelle il se trouvait ? Par l'abondance des détails typiques qu'elles contiennent, les lettres ici traduites permettent de mieux pénétrer le caractère des fondateurs du marxisme.

J. Callewaert, S. I.

K. MARX. — *Misère de la philosophie.* En réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon. Coll. Œuvres complètes de Karl Marx. Paris, Costes, 1950, 19 × 12 cm., 294 p. Prix : 300 frs franç.

On sait que la « Misère de la Philosophie » est un ouvrage de polémique dirigé contre la « Philosophie de la Misère » de Proudhon. L'édition que nous en présente la maison Costes est précédée d'une très bonne introduction due aux éditeurs; très favorable à Proudhon, elle corrige quelque peu ce que le texte de Marx présentait d'unilatéral, voire d'injuste. Une heureuse initiative, qu'il convient de souligner, fut de joindre au texte primitif les annotations marginales retrouvées sur l'exemplaire de Proudhon. L'on sait que, depuis de nombreuses années, les éditions Costes publient une édition complète des œuvres de Marx. Malheureusement des textes insuffisamment contrôlés, des traductions incorrectes, empêchent souvent de prendre ces volumes comme base d'une étude tant soit peu sérieuse. Les derniers volumes marquent un progrès sur les précédents. Nous souhaitons que ce mieux s'accentue et que soit faite une revision soigneuse des volumes déjà parus.

J. Callewaert, S. I.

W. HAGEMANN. — *Publizistik im dritten Reich.* Ein Beitrag zur Methodik der Massenführung. Hambourg, Hansischer Gildenverlag, J. Heitmann & C°, 1948, 24 × 17 cm., 516 p. Prix : 16 marks.

Cet ouvrage, je l'avoue, se lit comme un roman. Ce n'en est pas un pourtant. Hagemann est un spécialiste de la « publicité ». Nous n'avons pas ici un traité de l'art de manier, « violer » la foule, mais l'exposé d'un fait, d'une technique appliquée, et l'on sait avec quel effroyable succès, du moins dans les débuts. Car « violenta non durant ». Voici les leitmotiv de cet « orchestre publicitaire » pour reprendre un terme de l'auteur : thèse et antithèse, répétition, simplification; art du silence; technique du mensonge; art de la déformation; la concentration. Quand on sait que les documents qu'a pu utiliser l'auteur sont 50.000 indications de la Presse-Konferenz et d'innombrables mots d'ordre secrets donnés par le ministère de la propagande, le Journal de Goebbels, on n'est pas étonné ni de l'intérêt passionné que suscite le livre ni des réflexions qu'il doit suggérer.

L. De Coninck, S. I.

P. CALVOCORESSI. — *Nuremberg. The Facts, the Law and the Consequences.* Londres, Chatt and Windus, 1947, 21 × 15 cm., 176 p. Prix : 8sh.6.

Tout ce qui concerne le développement du droit international doit spécialement retenir l'attention de notre époque. A cet égard, le procès de Nuremberg fut un événement d'une portée considérable, le passage à une phase nouvelle de l'organisation humaine. Tout n'y fut point parfait. Les exigences de l'ordre juridique formel n'y furent pas toujours entièrement respectées. On a peine à voir, par exemple, comment certains crimes contre l'humanité purent être rattachés au crime de guerre. Mais tout bond en avant comporte une part d'improvisation et, pour le fond, la procédure adoptée fut certainement conforme aux impératifs de la justice. D'une manière concise, adaptée au lecteur profane, M. Calvocoressi retrace les principales phases de la procédure, indique les problèmes qu'elle souleva. Il faut rendre hommage à la clarté de son exposition, à la pondération de ses jugements, à la sobriété qu'il met à citer les pièces

à conviction où d'autres auraient cherché la grosse sensation. Nous lui reprocherons seulement la manière dont il conçoit les relations entre le droit et la moralité, une tendance aussi à minimiser les difficultés d'ordre juridique signalées plus haut et à admettre trop facilement le point de vue officiel sur leur solution. L'auteur a longuement séjourné à Nuremberg. Il a suivi attentivement le procès. Il ne prétend pas en donner une étude approfondie, mais un exposé succinct, joignant l'histoire et les considérations doctrinales. Il a très heureusement réalisé ce dessein. C. Mertens, S. I.

ARCHEOLOGIE ET ART CHRETIEN

Christus. La vie du Christ en cent chefs-d'œuvre. Texte de Daniel-Rops. Paris, Editions du Florilège, 1950, 35 × 25 cm., 94 p.

En une courte introduction M. Daniel-Rops rappelle que le vrai visage du Christ est inconnu. Heureuse ignorance, ajoute-t-il, car elle a permis à l'art de s'exercer, d'exprimer en la physionomie du Sauveur, telle que la concevaient les divers artistes, leur foi et souvent celle de leur époque. Un temps en effet s'attache surtout au Christ-Roi; un autre au Christ souffrant; un troisième aux mystères de l'enfance, etc. Les cent illustrations de ce volume sont toutes des chefs-d'œuvre : fresques des catacombes, mosaïques, miniatures, statues, chapiteaux, peintures de toutes les écoles, de tous les pays, de toutes les époques depuis Giotto jusqu'à Delacroix et Gaugin. Le but de l'éditeur en effet ne fut pas de nous apporter du neuf, mais de nous faire mieux apprécier les œuvres connues et de nous fournir toute la vie du Christ en belles images. E. de Moreau, S. I.

M. Vloberg. — *La vie de Marie, mère de Dieu.* Paris, Bloud & Gay, 1949, 28 × 22 cm., 318 p. Prix : cartonné : 2600 frs franç., relié : 3.025 frs franç.

Un grand et beau livre sur Notre-Dame, à la fois livre de famille, de science historique, d'art et de piété. Il nous raconte la vie de Marie enfant, épouse et mère, telle que ses contemporains ont pu la connaître. 250 reproductions en héliogravure, tout en constituant un charme pour les yeux, aident à une meilleure connaissance du cadre historique, à une plus parfaite compréhension des sentiments de la Vierge. Aussi ce livre parle-t-il à la personne tout entière intelligence, cœur, sensibilité éprise du beau. Il aidera parents et maîtres à faire mieux connaître et aimer Marie, Mère de Dieu et des hommes. J. Delcuve, S. I.

E. Mâle. — *Rome. La campagne romaine et l'Ombrie.* 170 photographies. Paris, Hartmann, 1950, 26 × 19 cm., 10 p. de texte.

Mâle connaît admirablement Rome et le centre de l'Italie. Son beau volume ne compte que dix pages de texte mais où l'auteur nous brosse un tableau rapide des divers peuples et des civilisations qui se succédèrent dans ces régions, des origines jusqu'à nos jours. Les illustrations mettent sous nos yeux les monuments les plus remarquables de ces différentes époques, depuis celle des Etrusques. E. de Moreau, S. I.

J. Maury et R. Percheron. — *Itinéraires romains.* Paris, Lethielleux, 1950, 18 × 12 cm., XXVIII-664 p. Prix : 930 frs franç.; relié : 1.140 frs franç.

Un des guides de Rome les plus instructifs, les plus suggestifs, les plus riches que nous connaissions. Il s'agit de faire voir en faisant comprendre, en replaçant le monument dans toute l'histoire qui l'éclaire et lui donne sa signification. La visite de Rome est proposée selon l'ordre chronologique des grandes époques : Cycle antique; Antiquité chrétienne; Moyen Age romain; Renaissance; Contre-Réforme; Baroque. Chaque époque est précédée d'une introduction historique et archéologique, concise, synthétique, marquant les grandes lignes de l'évolution. Partout l'accent est mis sur l'essentiel, le significatif; le jugement est personnel; on constate la longue accoutumance des

auteurs au milieu romain et aux trésors d'art et de vie religieuse de la ville. L'ouvrage est dense, vu la multiplicité des renseignements et la richesse du commentaire; mais nulle part il n'y a trace de diffusion; du reste des différences de caractères typographiques permettent de discerner d'emblée les choses les plus importantes et, si le temps manque, de négliger le reste. L'esprit du volume est sainement critique; les auteurs savent discerner le certain ou le probable du légendaire et du folklorique. Ils donnent franchement leur avis personnel devant chaque monument, que ce soit du point de vue esthétique, historique, religieux; vu la netteté, parfois tranchante, de ces appréciations, on pourra de temps en temps éprouver le désir légitime de les discuter ou de les contredire, mais cela n'empêchera pas de reconnaître que les positions n'ont jamais été prises à la légère. — Après la visite de Rome dans l'ordre des époques, un chapitre est consacré aux musées, un autre à des visites dans la région romaine, un autre enfin à un très rapide « tour d'horizon italien ». Il n'y a malheureusement pas de carte ou de plan général de Rome, mais seulement des croquis particuliers dispersés à travers le volume.

J. Levie, S. I.

Terres franciscaines. Actualité de saint François d'Assise par F. Mauriac. 64 photographies de J. M. Marcel. Paris, Plon, 1950, 22 × 18 cm., 16-64 p. Prix : 540 frs franç.

F. Mauriac, aidé par J. M. Marcel qui a choisi les illustrations de ce livre, veut nous faire retrouver, à Assise d'abord, puis en d'autres endroits intimement mêlés à l'histoire du Poverello, comme Pérouse, Legnano, Trevi, Todi, Alviano, Narni, Gubbio, l'Alverne, l'âme du saint. Il nous montre en celui-ci non seulement le prédicateur qui purifia ces lieux du paganisme, mais le saint toujours actuel qui continue à convertir par ses exemples, ses paroles, ses actes, comme les prêtres qui se font ouvriers. Ce petit volume évoque vraiment pour nous le cher saint d'Assise, dans le milieu où il vécut.

E. de Moreau, S. I.

M. Villain. — *Saint François et les peintres d'Assise.* Coll. Art et Paysages. Nouv. édit. Paris-Grenoble, B. Arthaud, 1950, 23 × 17 cm., 232 p., 118 héliogravures.

Voici un livre des plus suggestifs. Pourquoi, se demande M. Villain, saint François inspira-t-il tant d'artistes au temps de la première renaissance italienne et pourquoi leur œuvre se recommande-t-elle par sa beauté ? C'est, répond l'auteur, que le Poverello eut des gestes et des paroles d'une valeur plastique incomparable (ch. I. L'inspirateur). L'art qu'il inspira s'inaugure par de timides essais dans la grotte de Subiaco (par exemple le plus ancien portrait du saint) et dans la chambre de Dame Jacqueline (à la Portioncule), puis il se déploie magnifiquement dans l'église haute et dans l'église basse du *Sacro Convento* d'Assise. Voici d'abord les premières rencontres des artistes avec saint François (Giunta Pisano, ch. IV), puis les peintres romains (Cimabue, Cavallini, Torriti et Rusciti, ch. V et VI), puis Giotto (ch. VII), enfin les peintres siennois, Simone Martini, Pietro et Ambrogio Lorenzetti, disciples de Duccio (ch. VII). Lorsqu'on parcourt cette œuvre grandiose on en remarque d'abord l'unité et ensuite le développement. L'intelligence du modèle a crû pendant ce siècle d'efforts. Chacun des chapitres de ce livre mériterait un résumé. Bornons-nous ici au septième : les coordonnées de Giotto. Chez lui et en général d'ailleurs chez les peintres du trecento on remarque diverses influences : celle de la liturgie et de l'iconographie byzantines, celle des mosaïstes et des peintres de Rome, celle des gothiques, et enfin celle de l'art chinois. Car le monde occidental et l'Italie sont, au XIII[e] siècle, en rapports avec la Chine. Mais tout cela est parfaitement assimilé, surtout chez Giotto. L'illustration du livre a été conçue de façon à faciliter notre pèlerinage à Assise; mais elle nous conduit aussi ailleurs, à Subiaco naturellement, à Rome, à Sienne.

E. de Moreau, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*